



Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

DUCIT ET DOCET

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • JULIO-DICIEMBRE 2018 • AÑO 22 • NÚM. 49

Los otros rostros del mal


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta); Base de datos de Revistas de Filosofía (Filos); Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI; Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), y Elton B. Stephens Company (Ebsco).

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental, A. C., Insurgentes Sur 4303, C. P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México. Tel. 5573 8544, ext. 4446. Fax 5487 1356. Correo electrónico: intersticios@uic.edu.mx

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México) $45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

REVISIÓN DE ESTILO: Eva González Pérez y Karemm Danel Villegas

Año 23, núm. 49, julio-diciembre 2018.

DIRECTOR ACADÉMICO: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes.
COORDINADOR DE PUBLICACIONES: Camilo de la Vega Membrillo.

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A. C. Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo. Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102. Número de Certificado de Licitud de Título: 12786. Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358. Asignación del ISSN: 1665-7551. Dirección: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C. P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México. Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental, A. C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C. P. 14420, Tlalpan, Ciudad de México. Imprenta: Ultradigital Press, S. A. de C. V., Centeno 195, col. Valle del Sur, del. Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en abril de 2018.

Índice

PRESENTACIÓN

El mal no sólo es un tema que, por miles de años, ha ocupado a la humanidad. Comprender qué es el mal ha sido tópico de diversas áreas del conocimiento; sin embargo, desde sus inicios fue más un tema de tipo filosófico y teológico, hasta el punto de considerarlo intrínseco al ser humano; es decir, que el mal es consecuencia de las acciones del hombre.

En el presente número, tenemos diversos abordajes respecto de la temática, cuyo hilo conductor, más que referirse sólo a una cuestión metafísica, se desarrolla en torno a las connotaciones éticas en muchos sentidos, desde la promulgación de una moral políticamente educada hasta la visión antropológica de la humanidad. Quizás sea tiempo de replantearnos una nueva antropología filosófica, debido a los actos que han acontecido en los últimos años en la historia de la humanidad.

Es común que hoy día nos supongamos buenos; damos por hecho que somos buenas personas por no matar o cometer actos delictivos. No obstante, valdría la pena preguntarnos si acaso no hemos sido cómplices pasivos de la crisis humanitaria en la que nos encontramos o si no hemos sido indiferentes ante el desastre ecológico cometido desde hace años.

Como afirma Günther Anders, la normalización hace del mal algo obsoleto. Tenemos un modo de vida consumista dentro de un sistema que no nos ha permitido ser lo suficientemente conscientes de nuestra propia aniquilación. ¿Es acaso ésta la más auténtica y pura maldad? Nuestra irracionalidad nos ha llevado a situaciones extremas de exterminio. Basta mirar atrás y observar los campos de exterminio; no sólo los de la Segunda Guerra Mundial, sino todos los que continúan acaeciendo sin ningún tipo de miramiento. Basta recordar la bomba nuclear, que colocó a la especie ante una impronunciabilidad de sí misma, ante una falta de responsabilidad tremenda. ¿Dónde quedó el miedo? ¿Será que acaso dejamos de temer y, por ello, ahora nos consideramos invencibles ante cualquier catástrofe o muy especiales como para pensar que no seremos alcanzados por el mal que estamos provocando nosotros mismos? ¿Será necesario volver a temer, como sugiere Anders, para ver si así regresa la responsabilidad?

Otro cuestionamiento que se plantea en este número nos lleva a formular más preguntas. ¿Podremos comprender el mal? ¿Cómo explicarnos el poder de destrucción de nuestra especie?

Ante la barbarie no es posible decir nada ni escribir nada. Ya los teóricos de Fráncfort lo mencionaron en su momento: ¿cómo educar después de Auschwitz? Hablar o escribir sobre el mal puede generar el riesgo de trivializar los acontecimientos; de ahí que Hannah Arendt hablara de la banalización del mal.

Es imposible fotografiar, pintar, esculpir en torno a la maldad sin que el mal te arrebate la palabra, sin que se torne impronunciable. Como dice Vonnegut, "quizás lo único viable ante el mal como una matanza sea el canto de los pájaros". Y como afirma Arendt, "narrar la historia de los acontecimientos humanos es una empresa que sólo se puede hacer en retrospectiva". Cuando hablamos o escribimos sobre el mal, debemos ir más allá de la mera descripción. Schopenhauer afirmaba que una verdadera filosofía era aquella que había sido sufrida. Hay algo de sentido en esta idea, pues es un modo de ser lo más respetuoso ante tales acontecimientos, utilizando la palabra como el medio de manifestar nuestro sentir.

¿Qué queda después de la guerra para la filosofía, las artes y demás?, se cuestiona en un artículo. Yo pregunto: ¿qué queda hoy día para la filosofía y las artes ante la violencia y maldad que enfrentamos en el mundo? ¿Será indispensable marcar en esta época un día cero como marcó Anders el 6 de agosto de 1945? ¿Cuántos días cero debemos ya a la historia?

Es muy clara la normalización del mal como tan claro es el hecho de que hemos dejado de temer. Y dejar de temer nos ha llevado a la falta de visión ante los límites. La sutil línea entre el bien y el mal ha quedado fusionada, pues al relativizarse la conducta humana, también uno y otro se han relativizado. La fascinación de la humanidad ante sus propias creaciones ha puesto en riesgo grave la propia condición humana. Hemos confundido la idea de progreso con la de poder, de modo que hemos socavado lo más auténtico de nuestro ser. Creamos el futuro sin conciencia de limitación; vemos la idea de la muerte como algo paradójicamente aterrorizante, pero a la vez muy lejano. No porque no acontezca en nuestro entorno, sino porque es tal nuestra inconsciencia que la hemos incluido como parte de una cotidianidad de violencia. Vivimos en un país donde la cantidad de asesinatos es ya incontable y, sin embargo, seguimos ajenos. ¿O es acaso una enorme indiferencia por el otro?

Uno de los autores aborda el tema de la migración, como un ejemplo de la falta de empatía y consideración por el otro. ¿Es un mal la migración? En sentido estricto, lo es si no se hace por gusto, sino por necesidad, la cual conlleva otros males, como la desigualdad y la reproducción de actos xenofóbicos, que denotan la incapacidad de saber ver al Otro como un yo

mismo, según lo propuso, en su momento, Paul Ricoeur. Esta falta de tolerancia, empatía y solidaridad no es más que un foco rojo en el semáforo del tejido social. Sin duda alguna, países donde se han acrecentado los crímenes xenofóbicos han dado marcha atrás a la idea de progreso, de tal modo que pensar en democracia nos remite a los conceptos *democracia intolerante*, de Fukuyama, o *injusticia pasiva*, de Judith Shklar, categorías que se ahondan en uno de los artículos.

¿Será tan trágico nuestro presente y tan apocalíptico nuestro futuro? Levinas es muestra de que es posible encontrarse en una experiencia antropológicamente aniquilante; pero, al dotar de sentido la propia vida, surge algo que va más allá de lo material y corpóreo, surge lo que él llama *el beso de la divinidad*. No es de extrañar que, en estos tiempos, la búsqueda por lo espiritual resulte ser uno de los productos más "consumibles". La religiosidad ha dejado de ser parte esencial del ser humano y ha pasado a ser "eso que le falta". La poca autoconciencia sobre nuestra propia sacralidad nos ha llevado como especie a la búsqueda de lo milagroso, para que nos cure, nos sane; sin embargo, muy en el fondo sabemos que somos culpables y buscamos la liberación de estas culpas y el encuentro con el perdón. Tan absurdo como pagar por respirar, hoy se paga por sentirse espiritual, creyendo que eso nos devolverá la bondad.

¿Será tiempo de que dejemos de suponernos buenos seres humanos y empecemos a ser más conscientes, sin caer en nuestra propia victimización? ¿Será que es momento de dar la cara al mal, de modo que nos permita hacer conciencia y reapropiarnos de esta tierra a la que pertenecemos y volver hacer de este mundo nuestra morada y que ya deje de ser un campo de batalla?

Cada uno de los autores que en este número ofrece su postura acerca del mal invita a replantearnos el papel que nosotros mismos desempeñamos ante dichas realidades, que nos han puesto ante el abismo de nuestra propia existencia y preservación como especie. Sin duda alguna, en cada texto se encuentra un ápice de esperanza, pues la mera intención de escribir sobre la temática conlleva la autenticidad de cada autor por generar un cambio, por nimio que parezca. El bien también se encuentra en nosotros, y hablar del mal nos confronta, nos interpela; pero, principalmente, nos lleva a buscar la antítesis, pues todos queremos lo mismo: vivir bien. Y esto implica una comunidad y bien común.

Emma Laura Rubio Ballesteros



I. LOS OTROS ROSTROS DEL MAL

¿PODEMOS COMPRENDER EL MAL? REFLEXIONES DESDE VONNEGUT Y ARENDT

Julia Muñoz Velasco*

Resumen: La Segunda Guerra Mundial marcó definitivamente la obra de Hannah Arendt y Kurt Vonnegut, por lo que en sus textos es posible encontrar un problema en común: cómo podemos entender el problema del mal; es decir, cómo reconciliarnos con un mundo en el que los seres humanos amenazan con aniquilarse; qué puede decirse después de presenciar el horror de la guerra. Este ensayo busca presentar las respuestas que ambos autores ofrecen a dicho problema, mostrando de qué manera, desde la filosofía y la literatura, nos sugieren rutas en común para la comprensión del mal.

Abstract: World War II was a decisive factor for the work of Hannah Arendt and Kurt Vonnegut. In their books, we find a common concern: how can we understand the problem of evil, that is, how can we reconcile ourselves with a world in which humans constantly try to annihilate each other, what can be said after witnessing the horrors of war. This essay aims to show the answers both authors gave to this problem, considering how they offer us shared paths towards a better understanding of evil.

Palabras clave
Comprensión, guerra, acontecimiento, historia, violencia.

Keywords
Understanding, war, event, history, violence.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

La Segunda Guerra Mundial marcó definitivamente la obra de Hannah Arendt y Kurt Vonnegut y, aunque ya se han trazado algunos puentes entre la obra de ambos,[1] poco se ha dicho sobre cómo estos autores se posicionan frente al problema de la inteligibilidad del mal. Este problema supone preguntar si es posible comprender el mal; es decir, si tenemos las herramientas conceptuales necesarias para entender acontecimientos tan destructivos como los ocurridos en el siglo pasado. ¿Cómo explicar el poder de destrucción de los seres humanos?, ¿cómo asumir la responsabilidad de estas acciones?, ¿hay alguna lección que podamos aprender después de sobrevivir al horror?

A su manera, ambos autores ofrecerán sus respuestas, intentando dar cuenta de la dificultad implícita en pensar el mal y sus respectivas manifestaciones históricas. El gran reto detrás de esta tarea es reconocer que "cuando el mal aparece, el pensamiento llega a sus límites".[2] El problema para Vonnegut se plantea desde la pregunta respecto de si es posible escribir una novela sobre la guerra, mientras que Arendt se cuestiona de qué manera sería posible comprender acontecimientos históricos, como el totalitarismo o el Holocausto, sin que ello suponga perdonar lo que ha ocurrido, ni tratar de explicarlos únicamente por medio de datos cronológicos.

Para exponer las propuestas de ambos autores sobre el problema del mal, este ensayo se divide en cuatro secciones. En la primera, expondré por qué para Vonnegut parece imposible escribir sobre la guerra. Esto parece explicarse con el hecho de que el horror amenaza al mismo lenguaje, pues qué palabras podrían contar de qué manera o por qué ocurrió la destrucción de una ciudad entera. En la segunda sección, continúo con la explicación de Vonnegut sobre la aparente imposibilidad de escribir una novela acerca de la guerra, debido a que los tres medios más tradicionales —la memoria, la descripción anecdótica y las explicaciones causales— parecen ser insuficientes para dar cuenta de lo que el autor presenció como prisionero de guerra. En la tercera sección, muestro por qué Arendt está de acuerdo con el diagnóstico de Vonnegut sobre por qué no es posible explicar causalmente las manifestaciones históricas del mal. Finalmente, en la cuarta sección del ensayo, explico brevemente la razón por la cual Arendt considera que la comprensión es la mejor forma reflexiva de relacionarnos con un pasado al que tenemos que enfrentar y al que tenemos que encontrar sentido.

[1] Cabe destacar el trabajo de Philip Tew, "Kurt Vonnegut's Mother Night (1961): Howard W. Campbell, Jr., and the banalities of evil", *New Critical Essays on Vonnegut*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2009, pp. 11-26

[2] Juan Ignacio Blanco Ilari, "Comprensión y reconciliación: algunas reflexiones en torno a Hannah Arendt", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía,* vol. XIX, núm. 2, 2014, p. 319.

La encrucijada de Vonnegut: ¿Puede una estatua de sal (dejar de) escribir una novela sobre la guerra?

El primer capítulo de la novela de Vonnegut, *Matadero Cinco,* presenta una reflexión exhaustiva y dolorosa sobre lo difícil que es escribir sobre la guerra. Se trata de un capítulo peculiar, pues el protagonista parece ser el mismo Vonnegut, a quien no le interesa trazar una distinción limpia entre ficción y realidad.[3] El narrador de ese capítulo, al igual que Vonnegut, sobrevivió el bombardeo de Dresde de 1945 y ambos, junto con otros prisioneros de guerra, tuvieron la tarea de remover los cadáveres que se apilaban entre los restos calcinados del centro de la ciudad.

A primera vista, parecía que una experiencia tan estremecedora podría ser una buena fuente de material para escribir; sin embargo, tanto el narrador del primer capítulo de *Matadero Cinco,* como el mismo Vonnegut, se sorprenden al descubrir que no son capaces de encontrar las palabras necesarias para describir lo poco que recuerdan de aquellos días, y por eso, confiesan:

> Cuando regresé a casa después de la Segunda Guerra Mundial, hace veintitrés años, pensé que sería fácil para mí escribir sobre la destrucción de Dresde, ya que sólo tendría que reportar lo que había visto […] Pero en ese momento no vinieron a mi mente muchas palabras —no las suficientes para hacer un libro, por lo menos. Y tampoco vienen las palabras a mi mente ahora que me he convertido en un anciano con sus recuerdos, sus cigarros *Pall Mall*, y sus hijos ya adultos.[4]

> [El libro] es tan corto, tan enredado y caótico, Sam, porque no hay nada inteligente que decir sobre una masacre. Se supone que todos están muertos, que nunca volverán a decir o a querer algo, jamás. Se supone que todo sea silencioso después de una masacre, y así es, a excepción de los pájaros. Y ¿qué es lo que dicen los pájaros? Todo lo que puede decirse sobre una masacre, ¿cosas como "pío pío pío"?[5]

El narrador de la novela y Vonnegut viven varios años tratando de dar sentido a lo que han vivido durante la guerra con la finalidad de escribir una

[3] *Cfr.* Todd F. Davis, *"Kurt Vonnegut's Crusade or, how a Postmodern Harlequin Preached a New Kind of Humanism", The Suny Series in Postmodern Culture,* Nueva York, State University of New York Press, 2006, p. 77. La traducción es mía.

[4] Kurt Vonnegut, *Slaughterhouse Five,* Nueva York, Dell Publishing, 1990, p. 2. La traducción es mía.

[5] *Ibidem,* p. 19.

novela, aunque ninguno es capaz de explicar lo que ocurrió. Para ambos, el mal "se presenta entonces como lo que deshace nuestras categorías de comprensión".[6] Como un giro totalmente inesperado para él, el narrador descubre que el haber sido testigo de la aniquilación es precisamente lo que le impide construir su testimonio. El haber estado ahí durante el bombardeo, haber presenciado la destrucción de una ciudad es lo que imposibilita la creación de una narración coherente de lo ocurrido. Se trata de una vivencia que parece estar más allá de los límites de lo inteligible: "¿Qué se puede decir sobre una matanza, esté justificada ideológicamente o no? Ninguna ideología puede situar los eventos que Vonnegut presenció bajo un patrón comprensible; lo que permanece es simplemente el caos y el silencio, y por dos décadas, Vonnegut trabajó diligentemente para darle sentido a lo que no lo tiene, a lo más absurdo del comportamiento humano: la guerra".[7]

Vonnegut se encuentra sin palabras para contar lo que ha experimentado, y esta situación es la que lo lleva a identificarse de manera conmovedora con el relato bíblico de la esposa de Lot. En *Génesis* 19, se cuenta la historia de la destrucción de Sodoma y Gomorra. En ella, hay una narración que pretende justificar la aniquilación de las dos ciudades y que refiere cómo aquellos que no merecían morir escapan. La esposa de Lot, que se encontraba en este segundo grupo, decide girar una vez que se encuentra a salvo para ver lo que ha ocurrido. Desobedeciendo órdenes directas, se detiene un momento para mirar las ruinas de lo que antes era su hogar y por ello es castigada y convertida en una estatua de sal.

El narrador y Vonnegut recuperan esta historia bíblica para identificarse como una estatua de sal que intenta escribir una historia sobre la masacre que presenció. Aunque sabe que el intentar comprender lo que ha ocurrido es aquello que nos hace humanos, también asume que el precio a pagar por mirar hacia atrás es que toda narración sea un fracaso:[8] "La gente no debería mirar hacia atrás. Ciertamente yo ya no lo haré. He terminado mi libro sobre la guerra. El siguiente que escriba será divertido. Éste es un fracaso, y tenía que serlo, pues está escrito por una estatua de sal."[9]

Las estatuas de sal necesariamente fracasarán al contar sus experiencias sobre la guerra, y lo hacen, no porque no sean capaces de escribirla, sino porque pareciera que no hay nada que decir sobre la destrucción de la que somos capaces los seres humanos. En ese mismo primer capítulo, el narra-

[6] J. I. Blanco, *op. cit.,* p. 323.

[7] T. F. Davis, *op. cit.,* p. 76.

[8] Este fracaso se reflejaría en la estructura misma de la novela y en su peculiar narración, que supone saltos en el tiempo, de manera que rompe los estándares modernos sobre lo que debe ser una novela. *Cfr*. T. F. Davis, *op. cit.,* p. 81

[9] K. Vonnegut, *op. cit.*, p. 22.

dor es confrontado por dos personas que le confirman la imposibilidad de escribir una novela antibélica, tal como él lo pretende. La primera persona le objeta que decir cualquier cosa en contra de la guerra es sólo un esfuerzo en vano, dado que siempre habrá guerras. No hay nada que se pueda decir, ninguna novela es lo suficientemente "antibélica" para que, de alguna manera, las prevenga.

El segundo personaje que confronta al narrador y sus intentos de escribir una novela antibélica es Mary O'Hare, la esposa de un veterano amigo suyo, quien le dice que al final su libro resultará como tantos otros: un relato que glorificará los horrores de la guerra, en el que se ocultará el hecho de que aquellos que la pelean son tan sólo niños en una batalla que los usa para su propia aniquilación. Mary O'Hare se preocupa por esos relatos, tanto en la literatura como en el cine, en los que actores como John Wayne o Frank Sinatra encarnan una versión glamorosa de lo que es ser soldado, en las que se enfatiza la inhumanidad del enemigo y la necesidad de su destrucción. El narrador le promete a Mary O'Hare —a quién está dedicado *Matadero Cinco*— que su libro jamás glorificará la aniquilación de otros seres humanos, y añade:

> Les he dicho a mis hijos que no participen en una masacre, bajo ninguna circunstancia, y que las noticias sobre las masacres de nuestros enemigos no deben llenarlos de satisfacción o júbilo.
> También les he dicho que no trabajen para compañías que hagan maquinaria para masacres, y que expresen su desprecio por la gente que piensa que necesitamos maquinaria como ésa.[10]

Al presentarse como el narrador del primer capítulo de la novela, Vonnegut decide que su narración no estará contada desde un punto de vista objetivo, desde el cual se pudiera tener una mejor comprensión de lo sucedido; pues no hay ningún punto de vista privilegiado desde el cual pudiera justificarse una masacre. En su lugar, se presenta como un personaje más, dentro de una trama que no comprende. La encrucijada de Vonnegut es que, por un lado, se ha quedado petrificado durante décadas tras presenciar el sinsentido de la guerra; por otro, no puede abandonar su intento por contar lo que sólo puede ser la historia de un fracaso.

[10] *Ibidem*, p. 19.

Los intentos fallidos de Vonnegut: ¿Por qué fracasan las narraciones sobre la guerra?

El narrador de *Matadero Cinco* trata de reconstruir lo que ha vivido en la guerra, primero, a través de su memoria. Para ello, llama a un amigo veterano quien, para su sorpresa, tampoco recuerda gran cosa. Una anécdota similar es relatada por el mismo Vonnegut durante una entrevista: "Había un vacío donde debía estar el bombardeo de Dresde, porque no lo recuerdo. Y busqué a varios de mis amigos veteranos y ellos tampoco lo recordaban. No querían hablar de eso. Habíamos olvidado por completo cómo había sido".[11] La memoria había dejado de ser una fuente confiable para crear su testimonio. En un segundo intento para compensar su falta de recuerdos, el narrador decide escribir una carta al ejército de Estados Unidos solicitando toda la información que pudieran darle sobre lo ocurrido en Dresde:

> En ese entonces, escribí a las Fuerzas Aéreas, preguntando sobre los detalles del ataque a Dresde, quién lo ordenó, cuántos aviones emplearon, quién lo hizo, qué resultados deseados se habían logrado, y así sucesivamente. Me contestó un hombre que, como yo, trabajaba en relaciones públicas. Me dijo que lo lamentaba, pero que esa información era confidencial.
> Le leí la carta en voz alta a mi esposa, y le dije, "¿Confidencial? Dios mío, ¿confidencial para quién?"[12]

Este pasaje de la novela revela la poca información que tenían aquellos que de hecho presenciaron la destrucción de Dresde. No tenían ninguna idea de lo que ocurriría en su momento, y tampoco podrían tenerla una vez concluida la guerra. Los pocos datos históricos al alcance de este personaje, por tanto, tampoco le ayudaban a saber qué había pasado. El problema no sólo era la falta de información, sino lo poco que podía ayudar esta descripción de los hechos al narrador de la historia.

Tras haber renunciado a la memoria y a la posibilidad de describir con detalle el bombardeo de Dresde, el narrador decide en un tercer intento, utilizar los lápices de colores de su hija para trazar a lo largo del papel tapiz un mapa de lo ocurrido:

> Como traficante de clímax y emociones, de la caracterización y de diálogos maravillosos, de suspenso y confrontaciones, había esbozado la historia de Dresde varias veces. El mejor bosquejo que hice, o por lo menos el más bonito, lo tracé en la parte de atrás de un rollo de papel tapiz.

[11] Citado en T. F. Davis, *op. cit.,* p. 75.
[12] K. Vonnegut, *op. cit.*, p. 11.

> Usé los crayones de mi hija, empleando un color diferente para cada personaje. En un extremo del papel tapiz estaba el inicio de la historia, en el otro extremo el final, y luego estaba todo lo de en medio, que estaba en medio. Y la línea azul se cruzaba con la línea roja y la línea amarilla, y la línea amarilla se detenía porque el personaje representado por la línea amarilla había muerto. Y así sucesivamente. La destrucción de Dresde estaba representada por una franja vertical de color anaranjado, y todas las líneas que seguían vivas pasaban a través de ella, llegando al otro lado. [13]

Esta estrategia, como podría esperarse, tampoco dará resultado. Una vez que termina el primer capítulo y la voz del narrador deja de ocupar el primer plano, lo que encontramos en la novela de *Matadero Cinco* es a Billy Pilgrim, el personaje principal que va saltando en el tiempo a lo largo de la historia. La novela antibélica de Vonnegut no puede seguir la línea temporal trazada con colores en el papel tapiz.

Billy Pilgrim cierra los ojos y está de pronto en un zoológico en Tralfamadore. Los vuelve a cerrar y cuando los abre se encuentra en medio de la guerra. Una vez más los abre y está en su casa, como un anciano, tratando de enseñar a los seres humanos lo que ha aprendido en su convivencia con los habitantes de Tralfamadore. Cuando los abre de nuevo, es tan sólo un bebé recién nacido, *y así no-sucesivamente*. La decisión de Vonnegut de construir su novela con desfases temporales ilustra la imposibilidad de una narración causal que "comience por el principio", "termine por el final" y en el medio vaya dando cuenta de todas esas pequeñas causas que, sumadas, nos ofrezcan el relato completo de la guerra y del bombardeo de Dresde. Lo que parece sugerir Vonnegut con esto es que una explicación causal sobre lo ocurrido es imposible: "La estructura de la novela […] subvierte la noción de causalidad en su propia construcción".[14]

Después de analizar estos tres intentos fallidos, es posible apreciar mejor por qué las estatuas de sal fracasan en sus esfuerzos por escribir una novela sobre la guerra. No se trata tan sólo de no encontrar las palabras adecuadas para su narración, sino también de que son insuficientes todos aquellos medios que tradicionalmente utilizaríamos para construir una historia: la memoria, la información y la búsqueda e interconexión de ciertas relaciones causales:

> Los saltos temporales en *Matadero Cinco* son exactamente lo que previene al escritor y al lector de desarrollar causas y efectos, de crear un significado basado en una meta-narrativa; hay un fuerte rechazo de tratar de explicar

[13] *Ibidem*, p. 5.
[14] T. F. Davis, *op. cit.,* p. 76.

> cómo podría estar justificado el bombardeo de Dresde. Más aún, el negarse a utilizar un tiempo cronológico representa la deconstrucción de una narrativa más grande de la civilización occidental; la idea detrás del tiempo cronológico como un principio ordenador es mostrar que hay una progresión lineal de la "historia", las causas y los efectos.[15]

Al preguntarnos por qué fallan las estatuas de sal, nos encontramos con varias respuestas. La primera de ellas es porque el horror de la violencia amenaza con ser ininteligible, algo que parece exceder nuestras categorías de comprensión y nuestro lenguaje. Pero a esto también tenemos que añadir que no se trata tan sólo de hacer una narración sobre el horror, sino más aún, se trata de un intento por reconstruir un pedazo de la historia. La posibilidad de formar un testimonio sobre un acontecimiento histórico supone que nos preguntemos cómo es posible la narración de la historia, y cómo su construcción podría llevarnos a la comprensión, aunque no a la explicación, de lo que ha sucedido.

La noción de acontecimiento y el rechazo de Arendt a las explicaciones causales de la historia

De manera similar a la de Vonnegut, en su ensayo *Comprensión y Política*, Arendt tiene mucho cuidado al señalar por qué buscar una explicación causal a un acontecimiento histórico es un sinsentido: "la causalidad, sin embargo, es una categoría enteramente extraña y falseadora en las ciencias históricas […] el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre de cualquier conjunto de 'causas' pasadas que podamos asignarle".[16] Para Arendt, las explicaciones causales tratan de comprender un hecho a partir de lo que ha ocurrido anteriormente, como si el acontecimiento a estudiar de algún modo pudiera ser predecible y agotarse en una explicación que diera cuenta de todos aquellos factores que lo hicieron posible: "La novedad es el reino del historiador, que, a diferencia del científico natural que trata con hechos siempre recurrentes, se ocupa de acontecimientos que ocurren siempre una sola vez. La novedad puede manipularse si el historiador se aferra a la causalidad y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos por una cadena de causas que terminaron por llevar a ellos".[17]

[15] *Ibidem*, p. 78.

[16] Hannah Arendt, "Comprensión y Política (Las dificultades de la comprensión)", *Ensayos de Comprensión*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 386.

[17] *Idem.*

Lo que Arendt intenta clausurar al trazar esta distinción entre el científico natural y el historiador es que este último pueda autoproclamarse como un profeta capaz de predecir la historia. Para Arendt, nadie podría haber predicho los gobiernos totalitaristas o el Holocausto. Arendt considera imposible reconstruir la historia de dichos acontecimientos pretendiendo buscar las causas que apunten hacia una explicación de cómo comenzó todo, y contra ello intenta prevenirnos por medio del concepto *acontecimiento*.

A diferencia de un hecho natural que puede entenderse como el efecto de una serie de causas, un acontecimiento histórico es un evento único, irrepetible y, por ello, enteramente novedoso. Simplemente no es posible comprender un acontecimiento —como el bombardeo de Dresde— como el mero efecto que debía seguirse necesariamente de una larga fila de causas. Nada de lo que ha ocurrido en el pasado, ninguna enumeración de factores podría facilitarnos la comprensión de lo que ocurre actualmente o de lo que podría pasar en el futuro. Para Arendt, narrar la historia de los acontecimientos humanos es una empresa que nunca puede ser profética, sino sólo retrospectiva.

El relato de la esposa de Lot parece encerrar también esta idea, que Arendt incorpora en su comprensión de la historia: sólo podemos aspirar a la comprensión histórica de manera retrospectiva. "La comprensión de los asuntos políticos e históricos, siendo tan profunda y fundamentalmente humanos, tiene algo en común con la comprensión de las personas: quién *sea* alguien en verdad, es cosa que sólo sabremos después de muerto ese alguien."[18] Por esta razón, sólo cuando ya ha terminado, cuando "miramos hacia atrás" para fijar retrospectivamente un principio y un final, es que podemos comenzar a hablar de un acontecimiento histórico:

> Sólo cuando algo irrevocable ha ocurrido, podemos nosotros intentar trazar su historia hacia atrás […] La historia viene a existir allí donde ocurre un acontecimiento lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado. Sólo entonces el caótico revoltijo de sucedidos pasados emerge como un relato que puede contarse, pues tiene un comienzo y un fin.[19]

El concepto de acontecimiento histórico en Arendt, entendido como un evento irrepetible e imprevisible, permite vislumbrar mejor por qué toda narración que confiara en la memoria, en la descripción de los hechos o en las explicaciones causales estaba destinada a fracasar. Emplear tales medios para comprender la historia se traduce en el vano intento de usar las herramientas inadecuadas para una labor precisa. En el mejor de los casos,

[18] *Ibidem,* p. 373.
[19] *Ibidem,* p. 387.

estas herramientas nos conducirán a creer que nos enfrentamos a una historia que no puede ser contada. En el peor, ignoraremos esta imposibilidad y crearemos una descripción de los acontecimientos que niegue su carácter innovador al ubicarlos detrás de las estadísticas que pretenden predecir la historia, y con ello, asimilarla:

> Una enfermedad de la razón […] consiste en "asimilar" lo pasmoso inesperado por medio de un distanciamiento alienante, de modo tal que, una vez provocada esa distanciación, el acontecimiento pierde su aire de novedad y, al hacerlo, provoca una merma de la fuerza del impacto. Se trata de un modo de apropiarse del acontecimiento que, por su misma lógica interna, *genera una progresiva depreciación del choque, del shock* […] Si la supuesta comprensión nos "aleja" del asombro, entonces algo anda mal en el modo como hemos enfrentado el acontecimiento.[20]

El problema de escribir sobre la guerra había sido problematizado por Vonnegut desde dos frentes: en uno, resultaba muy difícil encontrar palabras para un horror que parecía desafiar al lenguaje; en otro, los medios tradicionales para la construcción de un testimonio resultaban insuficientes. Ahora, gracias a Arendt podemos añadir otra dificultad que debemos considerar para cuando reflexionemos sobre el mal, a saber, que sus manifestaciones como acontecimientos históricos no pueden ni deben quedar asimiladas dentro de las estadísticas o la mera descripción. A diferencia del científico natural, el historiador o aquel que reflexione sobre el horror de la guerra debe tratar de comprender al acontecimiento en su particularidad y su completa novedad. Afirmar que alguien podría haber predicho el Holocausto es, para Arendt, no haber entendido el Holocausto. Aunque sea importante señalar los factores que contribuyeron a su cristalización, la explicación causal no puede ser nuestra principal relación reflexiva con los acontecimientos históricos. En su lugar, debemos buscar una forma de pensar la historia y, con ello, el mal que nos distancie de ella, particularmente de sus episodios más violentos, con la finalidad de apreciarla mejor.

La comprensión del mal y la posibilidad de nuevos comienzos

Al igual que Vonnegut, Arendt se cuestiona qué queda por hacer en la filosofía, en la historia o la literatura una vez que la guerra ha terminado. Las preguntas que preocupan a ambos son muy similares: cómo narrar los aspectos más terribles de la guerra sin indultarla o glorificarla; cómo entender lo que ha ocurrido en la Segunda Guerra Mundial para, con suerte, no

[20] J. I. Blanco, *op. cit.,* p. 325.

repetirlo; qué herramientas son las más adecuadas para escribir sobre la violencia. Ambos coinciden en que las explicaciones causales, la información o que cualquier narrativa lineal nos conducirá únicamente a un callejón sin salida. Frente a esto, Vonnegut decide escribir una novela cuya estructura está construida a partir de desfases temporales, en los que no puede distinguirse con claridad un principio y un final. De manera análoga, Arendt presentará su concepto de comprensión como una forma particular de la reflexión que tampoco sigue una línea temporal, sino que es ella misma cíclica. La comprensión se caracterizará por ser esa manera que tiene el pensamiento de volver sobre sí mismo y actualizarse constantemente.

La comprensión, nos dice Arendt, antecede y precede al conocimiento. Cuando lo antecede, la comprensión se presenta bajo la forma del sentido común, de ciertos *pre-juicios* que hemos heredado de la comunidad a la que pertenecemos para entender el mundo sin que tengamos que juzgar todo aquello que nos rodea. Pero, conforme avanza nuestra experiencia, vamos adquiriendo más información y, con ello, nuestra capacidad de comprender se torna más compleja. La pregunta para la comprensión que precede al conocimiento es qué hacer con esa información; qué me permite saber sobre la historia, sobre el ser humano, sobre mí. Todos los libros que podríamos llenar con datos sobre lo acontecido durante la Segunda Guerra Mundial, para Arendt, constituyen tan sólo ese segundo momento del conocimiento, al cual debe seguirle necesariamente la comprensión, que no busca profundizar en estos datos, sino simplemente *aceptar* lo que ha ocurrido.

Comprendemos para reconciliarnos. A diferencia de otras actividades mentales, la comprensión no tiene una función instrumental. No comprendemos para obtener algo a cambio. El valor de la comprensión se sitúa más allá de una utilidad determinada y radica únicamente en que trata de reconciliarnos con un mundo en el que los genocidios son posibles:

> Aun cuando no quepa esperar resultados que de manera concreta sean útiles o sean motivadores en el combate contra el totalitarismo, la comprensión debe acompañar este combate si él ha de ser algo más que una mera lucha por la supervivencia. En la medida en que los movimientos totalitarios han surgido en el mundo no totalitario […] el proceso de su comprensión es claramente, y acaso primariamente, un proceso asimismo de autocomprensión.[21]

Una de las preocupaciones centrales de Arendt es contestar a la pregunta sobre cómo podríamos reconciliarnos con un mundo en el que todas las formas de aniquilación propias del siglo XX fueron posibles. Esta pregunta no se refiere a un problema teórico; es decir, no busca la descripción

[21] H. Arendt, *op. cit.*, p. 375.

exhaustiva del pasado. Se trata, más bien, de una pregunta de autoconocimiento: quiénes somos nosotros, los que permitimos, padecimos y atestiguamos todas estas formas de violencia. Cómo comprender quiénes somos ahora que hemos visto "una proyección de *lo peor de nosotros*, de lo malignos que podemos llegar a ser en momentos excepcionales sin perder aquellas características que hacen de nosotros [...] lo que somos".[22]

La comprensión nos permite reflexionar sobre lo que hemos hecho con nosotros mismos en tanto humanidad. No se trata tan sólo de reconocer la responsabilidad de lo que ha ocurrido, sino de volver a encontrar sentido donde ésta parecía imposible; se trata de una forma de reclamar el mundo para volver a sentirnos en él como en casa.[23] Para cumplir con dicha función, la comprensión tiene que valerse de la imaginación: "Sólo la imaginación nos permite ver las cosas en la perspectiva adecuada: nos hace suficientemente fuertes para poner a cierta distancia lo que se halla demasiado próximo, de modo que podamos verlo y comprenderlo no sesgada ni prejuiciosamente".[24]

La imaginación tiene una doble virtud para Arendt: por un lado, nos permite hacer presente aquello que está ausente. Como intentamos evocar un pasado que ya no existe, la imaginación —no la memoria— es la que puede ayudarnos a relacionarnos con él, pues no pretende reconstruir exactamente lo que ocurrió, sino construir algo nuevo para observarlo desde una nueva perspectiva. Esta perspectiva es la de afrontar lo que ha ocurrido, no para "descifrarlo", sino para inaugurar nuevas posibilidades hacia el futuro:

> Y es que si nos limitamos a saber contra qué luchamos, sin todavía comprenderlo, menos aún sabremos ni comprenderemos a favor de qué estamos luchando [...] En este sentido, la actividad de comprender sí es necesaria [...] únicamente ella puede dar sentido a la lucha y allegar nuevos recursos de mente y corazón que acaso sólo entren en juego después de ganada la batalla.[25]

La comprensión es lo que permite que miremos hacia atrás sin convertirnos en estatuas de sal. Podemos mirar hacia el pasado para aceptarlo y reconciliarnos con él. Pero esa reconciliación implica que usemos el pasado como brújula y nos orientemos en la búsqueda de nuevos caminos a seguir. No se trata, pues, de una forma de dar vueltas sobre aquello que no podemos cambiar, sino de decidir hacia dónde podríamos ir ahora.

---

[22] Alessandro Ferrara, *La fuerza del ejemplo,* Barcelona, Gedisa, 2008, p. 133.
[23] *Cfr.* H. Arendt, *op. cit.,* p. 371.
[24] *Ibidem,* p. 393.
[25] *Ibidem,* p. 375.

Reflexiones finales

De la misma forma que la esposa de Lot, no podemos evitar mirar hacia atrás y ver la historia de la destrucción que hemos causado. Sin embargo, tenemos diversas posibilidades para contemplar el pasado y no quedar petrificados. A su manera, Vonnegut y Arendt buscaron estas posibilidades en la literatura y en la filosofía, escribiendo novelas de política y ciencia ficción o buscando conceptos que pudieran permitirnos mejorar los nuevos rostros que el mal adoptó en el siglo xx.

A primera vista, parecería que el mal es aquello que rebasa todas nuestras herramientas teóricas, aquello que nos impedirá encontrar un sentido a lo que hemos vivido. Lo cierto es que, de acuerdo con Vonnegut y con Arendt, el mayor riesgo que podemos correr frente al mal no es el de encararlo y convertirnos en estatuas de sal, sino el de seguir avanzando sin detenernos a comprender lo que ha ocurrido.

A pesar de lo que Vonnegut vivió como prisionero en la Segunda Guerra Mundial, no encontramos en sus novelas un tono desesperanzador. Por el contrario, Vonnegut nos ofrece sus novelas desde el humor, la imaginación, la creatividad de la ciencia ficción y también desde la confianza en que podemos ser mejores de lo que hemos sido. Sus novelas son ese llamado "a examinar nuestras vidas y a vivir de tal manera que minimicemos el daño que causamos a la tierra o a sus habitantes."[26]

Arendt, por su parte, nos insiste en que la comprensión nos permite saber no sólo contra qué luchamos, sino a tener más claro en favor de qué emprendemos esa misma lucha. Desde su filosofía, uno de los factores más importantes a tomar en cuenta cuando hablamos de los seres humanos es la posibilidad de generar nuevos comienzos a partir de nuestras acciones. En ningún caso puede el pasado ser tan terrible, tan amenazador, como para destruir el potencial de la libertad humana, capaz de iniciar nuevas formas de encontrarnos con nosotros mismos y de reconocernos como en casa en el mundo.

[26] T. F. Davis, *op. cit.,* p. 8.

EL MAL COMO DESPROPORCIÓN ANTROPOLÓGICA. UN ANÁLISIS DEL HOMBRE FALIBLE EN PAUL RICOEUR

José Antonio Hernández Mejía*

Resumen: El presente estudio recupera el pensamiento de Paul Ricoeur, en el marco de sus análisis sobre *Lo voluntario y lo involuntario, El hombre lábil* y *La simbólica del mal*, desde donde articula la realidad del mal como cuestionamiento de "cierta manera de pensar" y se plantea una desproporción del hombre consigo mismo, que podrá ser afrontada por la atestación como trascendencia frente al sufrimiento y la tragedia que implica el mal en el mundo.

Abstract: The present study recovers the thinking of Paul Ricoeur, in the framework of his analyzes on "the voluntary and the involuntary", "the labile man" and "The Simbolism of Evil", from where he articulates the reality of evil as a questioning of "certain way of thinking" and it raises a desproportion of man to himself, which can be confronted by the attestation as trascendence, in the face of the suffering and tragedy that evil implies in the world.

Palabras clave
Voluntario, involuntario, falibilidad, mal, símbolo.

Keywords
Voluntary, involuntary, fallibility, evil, symbol.

* Universidad Anáhuac México, Huixquilucan, México.

Planteamiento de la cuestión: el mal como desproporción antropológica

El trabajo que aquí se presenta pretende analizar críticamente los temas principales que fundamentan la expresión: *el mal como desproporción antropológica*, a partir de la categoría *hombre falible* en el pensamiento de Paul Ricoeur. Tales temas se hallan en diversos trabajos,[1] durante su conferencia impartida en la Facultad de Teología, de la Universidad de Lausana, en 1985, como *El mal, un desafío a la filosofía y a la Teología*; *Finitud y culpabilidad* (el segundo tomo dividido en dos partes: *El hombre lábil* y *La simbólica del mal*); el artículo sobre el pecado original (1960) reproducido en *El conflicto de las interpretaciones*; en el trabajo *Religión y fe*, especialmente *Culpabilidad, ética y religión;* en el prefacio a Olivier Reboul, *Kant y el problema del mal,* y en Jean Nabert, en *El deseo de Dios*.

A la luz de lo anterior, se partirá de un análisis sobre la fenomenología del hombre experiencial, respondiendo a la pregunta: ¿qué es el hombre?, desde la *eidética de la voluntad* contenida en su primera obra, objeto de su tesis doctoral, *Filosofía de la voluntad* (1950), tomo I, titulado *Lo voluntario y lo involuntario*. En dicha obra, Ricoeur realiza una descripción fenomenológica de la estructura del acto voluntario y de sus mecanismos, expresando que el hombre presenta una desproporción consigo mismo, manifestada entre lo voluntario y lo involuntario. En el tomo II de *Filosofía de la voluntad*, titulado *Finitud y culpabilidad,* abarca los siguientes estudios: *El hombre falible* y *La simbólica del mal*. Ahí, Ricoeur describe cómo la voluntad puede ser buena o mala, según sea tocada por la trascendencia o por el mal.

Finalmente, en su conferencia *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología* (2004), el filósofo francés afirma que el mal es un desafío para la filosofía y la teología,[2] en tanto que toda respuesta racional que busque no incurrir en la no-contradicción o que recurra a totalizaciones sistemáticas, fracasará en su explicación ante el mal y el sufrimiento humano. Porque el mal tiene algo de irreductible y escandaloso para la razón especulativa. Para superar la tentación de abandonar dicha cuestión del mal a la rebeldía o a la

[1] Paul Ricoeur, *El mal, un desafío a la filosofía y la teología*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2011. De él mismo, también las siguientes obras: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004; *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 265; *Kant et le problèm du mal*, Montreal, Presses de l´Université de Montréal, 1971; *Le désir de Dieu*, París, Aubier, 1966.

[2] De ahí que, más que a un problema, Paul Ricoeur se refiera a la "cuestión" del mal, porque el mal no es eso que se critica, sino contra lo que el ser humano lucha. *Cfr*. Jêrome Porée, "Paul Ricoeur y la cuestión del mal", *Ágora,* vol. 25, núm. 2, 2006, pp. 45-46.

lamentación pasiva, Ricoeur apela a la hermenéutica del símbolo, que "da qué pensar".

Bajo esta plataforma intelectual ricoeuriana para afrontar el tema del mal moral, en este estudio se plantea que, además del símbolo que "da qué pensar", en el propio Ricoeur existe otro mecanismo para afrontar la cuestión del mal: la categoría de *atestación*, como resorte que se pliega y distiende por la voluntad, como posibilidad de trascendencia para afrontar tal desproporción antropológica.

Se utilizará un método de aproximación dialéctica con una actitud conciliadora, siendo fiel al método ricoeuriano, del "hombre de las síntesis, del diálogo, del entrecruzamiento de tradiciones y de los difíciles equilibrios reflexivos",[3] que permitirá investigar un "sentido" para la reflexión antropológica, para contar con elementos que permitan afrontar el mal como desproporción en el hombre falible, según Paul Ricoeur.

Fenomenología del hombre experiencial: ¿qué es el hombre?

Se atribuye a Arquímedes la expresión "Denme un punto fijo y moveré al mundo". Es posible añadir que, para hacerlo, se requiere energía. Empleando dicha expresión, puede establecerse una analogía con el sujeto, donde el ser humano equivale al "punto fijo", mientras que la "energía" sería la voluntad y el movimiento que emana de ella, la "acción". Esta frase bien podría encerrar el intríngulis de lo que implica desarrollar el tema del *hombre falible* en Paul Ricoeur, pues, para él, desde la fenomenología como tradición de una filosofía reflexiva, el hombre es ese punto fijo que mueve y es movido por y a través de la acción.[4] En este sentido, su gran obra de los cincuenta y sesenta es una *filosofía de la voluntad*, desarrollada en el marco fenomenológico heredado por Edmund Husserl. Pero, a diferencia de su maestro Husserl, para quien al igual que Descartes el sujeto puede realizar una reflexión sin mediaciones y directa (por vía corta), el discípulo Paul Ricoeur insistirá en que lo *involuntario* viene a pesar sobre lo voluntario y, en algunos aspectos, a provocarlo.[5]

---

[3] Agustín Domingo, "Introducción", en P. Ricoeur, *Lo justo*, Madrid, Caparrós, 1999, p. 9.

[4] Es bien conocido que Paul Ricoeur se inscribe en la tradición de una filosofía reflexiva, para la cual la afirmación originaria comete a la interioridad del sujeto, a la asunción sobre sí, pero a diferencia de Descartes y Husserl, Ricoeur descentrará a este sujeto, y lo inscribirá en un orden del hacer para convocarlo a una profundización sobre sí mismo.

[5] Téngase en cuenta que el volumen I de la *Filosofía de la voluntad* fue titulado *Lo voluntario y lo involuntario*. "Lo voluntario y lo involuntario", en P. Ricoeur, *Filosofía de la voluntad*, Buenos Aires, Docencia, 1988.

Así, para Ricoeur el problema del mal debe abordarse desde la perspectiva de la fragilidad humana en cuanto propensión a fallar, a caer; en lenguaje religioso, a pecar. Las causas de estas caídas residirán en el corazón humano o *thymós*, como llamaba Platón al centro de la afectividad; de las pasiones que impulsan los deseos egoístas en el ser humano, como el tener, el poder y el valer,[6] que irremediablemente afectarán a otros, como refiere Hilda Patiño:

> La fragilidad de nuestras acciones consiste en que, a pesar de parecer lo contrario, no somos "dueños" absolutos de las mismas (es decir de nuestras acciones), puesto que una vez decididas somos incapaces de prever y controlar todas sus consecuencias, nuestras acciones provocan una reacción en cadena de efectos simplemente impensados por nosotros. Esto nos revela no sólo nuestro papel de actores (agentes de la acción), sino también de pacientes receptores: afectamos a los demás con nuestras elecciones, pero somos, asimismo, el producto de decisiones de otros y nos vemos afectados por la red invisible de las acciones de los demás; a esto se le conoce como el *carácter procesual* de la acción.[7]

Posteriormente, en *La simbólica del mal,* el filósofo francés pasará de una descripción fenomenológica pura o neutra a la falta efectiva, porque ninguna descripción podría pasar de la inocencia a la falta.[8]

Para iniciar este análisis filosófico, debemos partir de una fenomenología del hombre experiencial que nos lleve a la descripción de qué es el hombre. En esta línea, Ricoeur se apoyará en Husserl, pero en su largo itinerario se dará cuenta de la necesidad de otro método; otro camino para filosofar: una hermenéutica entendida como interpretación de los signos religiosos y mitológicos, que pongan de manifiesto la confesión de la falta efectiva en el ser humano y la esperanza de su superación en acto. Porque es el símbolo el que "hace pensar".[9]

Este largo recorrido será inevitable, porque el mal en el mundo se encuentra ligado al enigma de un surgimiento que no está integrado en las cosas del mundo y su instalación en el tiempo y el espacio.[10] En el parágrafo III. *Pensar, actuar y sentir*, de *El mal, un desafío a la filosofía y la teología,* Ri-

[6] *Cfr*. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991.

[7] Hilda Patiño, *Persona y humanismo. Algunas reflexiones para la educación en el siglo XXI*, México, Universidad Iberoamericana, 2011, pp. 133-134.

[8] *Cfr*. P. Ricœur, *El hombre falible. Filosofía de la voluntad*, en *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1979, p. 11.

[9] *Ibidem*, p. 335.

[10] Dicho movimiento representa una ruptura con la manera tradicional de abordar el problema del mal, como lo venían haciendo la teodicea y la ontoteología.

coeur afirma como conclusión que el problema del mal no es sólo de índole especulativa, sino una convergencia del pensamiento y la acción, así como una transformación espiritual de estos sentimientos.[11]

Eidética de la voluntad: *Lo voluntario y lo involuntario*

La *Filosofía de la voluntad* de Paul Ricoeur tuvo como acicate afrontar los cuestionamientos a la filosofía del sujeto; para responder a tal reto, partió de la filosofía reflexiva de Descartes, sorteando "el fuego cruzado" del psicoanálisis y el estructuralismo. Esto implicó una serie de desplazamientos en la filosofía ricoeuriana, que van desde la filosofía reflexiva, pasando por la fenomenología, hasta llegar a la hermenéutica. Desde el *Estudio fenomenológico de la atención y de sus conexiones filosóficas*, publicado en 1941, Ricoeur ya consideraba que la atención tiene una doble función: es a la vez receptividad por su adherencia al objeto y actividad por su inherencia al sujeto: "La atención ofrece, de este modo, un elemento para articular el determinismo y la libertad".[12]

Posteriormente, en el desarrollo de sus análisis sobre la confrontación de la voluntad y lo involuntario, más allá del arraigo protestante de sus convicciones, del contexto político y de su compromiso con cuestiones sobre la libertad y la responsabilidad que contribuyeron en la conformación de su pensamiento, en el plano propiamente filosófico, Paul Ricoeur vislumbró una posible ampliación del análisis fenomenológico de Husserl de las operaciones de la conciencia aplicada a la percepción, en dirección de la voluntad, lo cual no resultaba improcedente, porque el mismo Husserl lo había planteado: "Desarrollos análogos valen luego, como es fácil apreciar, para la esfera afectiva y volitiva, para vivencias tales como experimentar placer o disgusto, apreciar, en todos los sentidos de la palabra, desear, decidirse, actuar; todas estas vivencias contienen diversas y a menudo numerosas estratificaciones intencionales, de orden noético y paralelamente de orden noemático".[13]

---

[11] *Cfr*. P. Ricoeur, *El mal, un desafío a la filosofía y la teología*, p. 58.

[12] Michel Philibert, *Ricoeur ou la liberté selon l´espérance*, París, Éditions Seghers, 1971, p. 43, en François Dosse, *Paul Ricoeur: Los sentidos de una vida (1913-2005)*, cap. XIX, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 214. Este primer paso hacia la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario es fundamental, porque al término de su comunicación, Ricoeur reconoce la enseñanza de Marcel en su esbozo sobre la atención, pues Marcel insiste en que la comunicación es una relación de tres y no de dos, lo cual implica una relación social. En este sentido, es comprensible que *Filosofía de la voluntad* haya sido dedicada a Gabriel Marcel.

[13] Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

En este sentido, Ricoeur retomará el método fenomenológico de Husserl, en particular, el análisis eidético o búsqueda de las esencias, para analizar la voluntad, y elaborará una descripción de las diversas formas de reciprocidad de lo involuntario y lo voluntario, tomando distancia de los estudios conocidos en este ámbito, que tendían a construir una escala piramidal que iba de lo involuntario hasta llegar a la voluntad; es decir, que progresaba desde el sustrato involuntario hasta los fenómenos de la voluntad.

Para comprender la reinterpretación que hace Ricoeur de lo voluntario y lo involuntario, hemos de remitirnos al mismo Husserl, quien afirmó que, por la intencionalidad o por "estar dirigida a", *la conciencia contiene más de lo que percibe.* Para explicar tal fenómeno, la descripción empírica resulta insuficiente; por eso, es necesaria la descripción fenomenológica del análisis intencional. El análisis intencional descubrirá el trabajo inconsciente del Yo. En la percepción de algunas caras del cubo, se produce una "anticipación constituyente de la conciencia" que adjudica todos los escorzos parciales a un único objeto.

La experiencia concreta sólo nos da elementos sueltos y sin orden aparente. Es la conciencia misma la que constituye el orden de estos elementos, al referirlos a un objeto que no aparece como tal en su entera *ipseidad* (o mismidad). Como el sentido del objeto sobrepasa la esfera de los datos sensibles, Husserl afirma que "la conciencia contiene más de lo que percibe", porque se trasciende ella misma al tender hacia un fin que ella misma constituye (retomaremos esta idea al hablar de la vocación como anticipación constituyente de la conciencia mediante la atestación en el tiempo).

Lo anterior pone de manifiesto que cada *cogito,* cuando tiene una percepción externa, un recuerdo, una vivencia, un sentimiento, lleva en sí mismo, como algo susceptible de ser descubierto, una potencialidad, puesto que el *cogito* podría dirigir de otra manera el curso de la percepción. Tal aseveración será fundamental para la fenomenología, porque implicará la posibilidad de "otra mirada". Con ello, Husserl pondrá de manifiesto que la vida de la conciencia no es un mero nexo de datos ni un conglomerado de átomos psíquicos. El análisis intencional de la conciencia establece el descubrimiento de las actualidades y potencialidades, en las cuales se constituyen objetos como unidades de sentido.

Ricoeur recuperará ese análisis de la intencionalidad de la conciencia, para su análisis de la atención: "Lo que me parece importante es dar cuenta de ese carácter desbordante del objeto en la experiencia de la atención: el objeto *desborda* la percepción porque la percepción atenta deduce lo percibido en el campo total. Esa deducción mediante la atención, ese desbordamiento mediante el objeto son una sola y la misma cosa. Lejos de que

esta noción de objeto desbordante, de perceptibilidad nos remita a algo de incognoscible, forma parte de la estructura de la percepción actual".[14]

Con el carácter desbordante del objeto en la experiencia de la atención, Ricoeur afirmará que la decisión es el término de un proceso de maduración, comúnmente llamado *deliberación*. En este sentido, lo que hace voluntarias a la decisión y a la deliberación es el juego permanente de la atención, porque la voluntad interviene de tres maneras: *1)* deliberar es voluntario, *2)* la deliberación es un ir y venir de ideas, de sentimientos, entre otros, *3)* el juicio final, el que toma la decisión, es un juicio voluntario.[15]

En este orden de ideas, Ricoeur postulará que ya hay algo de lo voluntario en lo involuntario y no es posible separar estos dos registros de estricta correlación dialéctica: "Es por esta relación que la descripción es comprehensión".[16]

A partir de la correlación entre lo voluntario y lo involuntario, Paul Ricoeur emprendió una empresa novedosa y arriesgada, porque retomará la tradición reflexiva del Yo, iniciada con Descartes, pasando por Husserl, entreviendo una ampliación posible del análisis fenomenológico[17] en las operaciones de la conciencia aplicada a la percepción, pero en dirección de la voluntad, y llevándola hasta la hermenéutica, estableciendo la necesidad de las "mediaciones culturales" para un conocimiento del *cogito* por el psicoanálisis y el estructuralismo. Para afrontar este reto, hemos señalado que Ricoeur elaboró como proyecto una filosofía de la voluntad de tipo fenomenológico, denominándola *lo voluntario y lo involuntario*.

Lo voluntario es concebido por Ricoeur como el querer del sujeto, como el origen de este proyecto. Lo involuntario es la condición corporal y mundana que posibilita lo voluntario, la vida contingente, lo finito, lo inconsciente indefinido.[18] A partir del método fenomenológico de Husserl,

---

[14] P. Ricoeur, *La atención, estudio fenomenológico de la atención y de sus conexiones filosóficas*, en *Escritos y conferencias 3. Antropología Filosófica*, México, Siglo XXI, 2015, pp. 50-51.

[15] *Ibidem*, pp. 64-66.

[16] P. Ricoeur, *Filosofía de la voluntad,* p. 8.

[17] Considérese que Husserl había previsto esta posibilidad: "Desarrollos análogos valen luego, como es fácil apreciar, para la esfera afectiva y volitiva, para vivencias tales como experimentar placer o disgusto, apreciar, en todos los sentidos de la palabra, desear, decidirse, actuar; todas estas vivencias contienen diversas y a menudo numerosas estratificaciones intencionales, de orden noético y paralelamente de orden noemático".

[18] Ricoeur lo expresará de la siguiente manera: "Desde hace mucho tiempo admiraba el tratado de Lutero sobre el siervo-arbitrio, *de la libertad cristiana*, así como la gran discusión que lo oponía a Erasmo". P. Ricoeur, en François Azouvi y Marc de Launay, *La Critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 47. También véase la manera sintética en que Agustín Domingo presenta la relación entre lo voluntario y lo involuntario: Agustín Domingo, *El personalismo hermenéutico de Paul Ricoeur*. P. Ricoeur en A. Domingo, *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, Madrid, Cincel, 1985, p. 143. "Lo querido es lo que decide mi proyecto. Ne-

Ricoeur analiza la voluntad y advierte diversas formas de reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario.

Por consiguiente, afirmando que la voluntad integra lo involuntario, Ricoeur busca una experiencia integral del *cogito*: "acceder a una experiencia integral del *cogito*, hasta los confines de la afectividad más confusa".[19]

Al respecto, como advierte Eduardo Silva, hay una tensión antropológica en el ser humano, que lleva a afirmar a Ricoeur que "el hombre es capaz", porque tiene una conciencia que busca autoposeerse y autoposicionarse del sujeto cartesiano y kantiano, y una encarnación existente y problematizada por su ser cuerpo y su estar en el mundo. Una tensión que se manifestará como dialéctica permanente y nunca superada:

> El ser humano no es sólo el hombre "actuante", sino también el "sufriente". Capacidad de un actuante que es paciente. Su poder se conjuga con fragilidad, su responsabilidad con vulnerabilidad […] La fragilidad de un ser humano llamado a llegar a ser autónomo. Por ello un mismo hilo religa la fenomenología de lo voluntario y lo involuntario, la antropología del hombre falible, la vía larga de la reflexión concreta [el *cogito* mediatizado por todo el universo de los signos] de un sujeto cuestionado y la hermenéutica del hombre capaz.[20]

Bajo estas consideraciones, podemos afirmar que la categoría ricoeuriana del hombre como "ser falible" pone de manifiesto la experiencia humana de grandes miserias del espíritu humano a partir de la historia de todos los pueblos y culturas. Por lo tanto, es necesario ofrecer una explicación al problema de la falibilidad humana, que supere los maniqueísmos y comprenda a la persona de una manera más integral.[21]

---

cesidad de la noción voluntaria para que se produzca la plena realización de la decisión. La decisión y la ejecución suponen el consentimiento a la necesidad; ello exige el reconocimiento de lo involuntario como ineludible. Dentro de lo involuntario se sitúan las necesidades, los hábitos, el inconsciente, la vida, su estructura, etc."

[19] P. Ricoeur, *Filosofía de la voluntad.*

[20] Eduardo Silva, *Cogito herido, hombre falible, sujeto puesto en cuestión, ser humano capaz y frágil. Diversas figuras para una misma antropología filosófica en Paul Ricoeur* [en línea]. Disponible en www.puc.cl

[21] *Cfr*. "Labilidad", en Hilda Patiño, *Persona y Humanismo. Algunas reflexiones para la educación en el siglo XXI*, pp. 78-81.

Finitud y culpabilidad: la falibilidad como desproporción del hombre consigo mismo

Posterior a la *eidética de la voluntad*, Paul Ricoeur desarrollará la *empírica de la voluntad* donde acontecen el mal moral y la falta, abordando el tema en su obra *Finitud y culpabilidad*. Para Ricoeur:

> La falta acontece a una libertad; la voluntad culpable es una libertad sierva y no el retorno a una naturaleza animal o mineral donde la libertad se encontraría ausente […] Entre la libertad y la falta no es cuestión de dosificación; por ello, es posible la abstracción de la falta; la verdad empírica del hombre como esclavo se une a la verdad eidética del hombre como libre, no la suprime: yo soy libre y esta libertad es indisponible. Ciertamente, es indispensable confesar que esta paradojal cohabitación de la libertad y la falta plantea los problemas más difíciles; dichos problemas serán objeto de un trabajo posterior en el marco de esta filosofía de la voluntad.[22]

Para que el ser humano lleve a cabo la autoposesión por medio de la deliberación y realice la autoposición por su cuerpo en el mundo, debe implementarse un vínculo que una el querer de la voluntad a su cuerpo, donde el individuo participe activamente en su encarnación como misterio para llegar plenamente a ser persona.[23]

Para Ricoeur, el ser humano se sitúa a medio camino entre el bien y el mal; es un intermediario. Por eso, en *L´homme faillible* (el hombre falible o el hombre lábil) presenta un argumento ordenado que da cuenta de la falla o desequilibrio en el ser humano: "Al pretender ver en la labilidad un concepto, parto del supuesto de que la reflexión pura […] puede alcanzar cierto umbral de la inteligibilidad, en el que aparece la posibilidad del mal como gravada en la constitución más íntima de la realidad humana".[24]

Según el filósofo, la labilidad es la condición por la cual el hombre se ve expuesto a resbalar; es la tendencia a caer,[25] porque se encuentra entre

---

[22] P. Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario*, p. 39.

[23] *Ibidem*, p. 18.

[24] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 25.

[25] "En fin, la 'modernidad' misma del hombre designa el lugar que como en un hueco tiene esta meditación: si el hombre puede perderse o ganarse en el trabajo, el ocio, la política, la cultura, ¿qué es el hombre? […] He puesto ese problema en el centro de mi ensayo sobre *el hombre falible* (L´homme faillible): el problema de la desproporción íntima del hombre consigo mismo o de la estructura antinómica del hombre, que se tensa y distiende entre un polo de infinitud y un polo de finitud. Este problema es la forma moderna del problema platónico del 'intermediario', del 'metaxu' que el libro IV de *La República* desarrolla con motivo del *thymos* [principio común del 'coraje' y de la 'cólera' que Platón sitúa entre la parte racional y

lo finito y lo infinito, entre lo limitado y lo ilimitado, entre lo contingente y lo necesario, entre lo inmanente y lo trascendente. Resumiendo, la primera hipótesis ricoeuriana afirma: "el hombre es constitucionalmente frágil y puede caer"; la segunda hipótesis afirma: "la labilidad se sitúa en el concepto de desproporción", que se inserta en la paradoja cartesiana del hombre finito-infinito. Porque el ser humano no es perfecto en nada; ni en su inteligencia ni en la virtud ni en ninguna operación de sus potencias intelectuales, espirituales, morales o materiales.[26]

Ricoeur sintetiza esta desproporción del hombre consigo mismo por la fragilidad de la voluntad, afirmando que "el hombre es la alegría del sí en la tristeza de lo finito".[27] A la luz de lo anterior, podemos afirmar, junto con Ángel Cuenca, que "la filosofía antropológica de Ricoeur se funda en la idea de que el hombre es constitucionalmente frágil, realidad característica del ser humano. Esta idea consiste en cierto desplazamiento o desproporción del hombre consigo mismo. Y esto ocurre cuando se compara con el ser soberano. Es entonces cuando se ve con infinidad de fallos. Si Dios se caracteriza por la coherencia consigo mismo, el hombre se distingue por la incoherencia."[28]

Por esta facticidad de desproporción, el ser humano es un ser intermediario que en su existencia debe "realizar mediaciones" dentro y fuera de sí, siendo la *intermedialidad* (estar en medio del ser y la nada) su característica ontológica principal. Según Ricoeur, el hombre tiene que llevar a cabo los siguientes modos de intermedialidad:

1) La razón debe buscar la verdad y evitar el error.

---

la parte irracional del alma]. Este mismo problema vuelve, en Kant, como problema del 'tercer término' a propósito de la imaginación trascendental. ¿Por qué planteaba yo este problema del hombre como ser de lo que está en medio? Por su valor para la aproximación respecto de una dificultad de la filosofía, la del mal [...] Ahora bien, la falibilidad está implicada en la desproporción que hace del hombre un ser falible. Desproporción, intermedialidad, fragilidad, falibilidad constituyen una secuencia plena de sentido." P. Ricoeur, Conferencia dictada en Milán en 1960 y publicada en *Il Pensiero,* 5, núm. 3, septiembre-diciembre, 1960 (trad. española: P. Ricoeur, *Introducción*, en *Escritos y Conferencias 3. Antropología Filosófica*, México, Siglo xxi, 2016, pp. 17-18).

[26] Ricoeur recupera así la siguiente cita de Descartes en su iv *Meditación Metafísica* cuando afirma que el hombre está "como un término medio entre Dios y la nada [...] si me considero como partícipe, en cierto modo, de la nada o el no-ser —es decir, en cuanto que yo no soy el ser supremo—, me veo expuesto a muchísimos defectos, y así no es de extrañar que yo yerre." Esto significa que el hombre se encuentra en una zona intermedia entre 'el ser' y 'la nada'; es una identidad frágil constituyéndose. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1997, p. 46. P. Ricoeur, *Escritos y conferencias 3. Antropología Filosófica*, p. 18.

[27] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 158.

[28] Ángel Cuenca, *Dialéctica, mito y lenguaje. Perspectiva antropológica-ética de Paul Ricoeur*, Barcelona, ppu,1990, pp. 41-42.

2) La acción (praxis), cuyo objeto es el bien y evitar el mal.

3) El sentimiento (corazón) es la síntesis o intermedialidad total del hombre. Porque el corazón es el centro del Yo (no la conciencia).

Sólo cuando la razón busca la verdad y la acción sigue el bien, el corazón mantiene responsablemente las fidelidades en los compromisos y surgirá el *ethos* o carácter en sentido ético, manifestándose su capacidad de responsabilidad. Así, reflexionando, preguntándonos qué tipo de persona queremos ser, superando límites y obstáculos, buscando la trascendencia, se mostrará la moralidad como capacidad de poder elegir entre un bien o mal para algo. La experiencia moral se presentará cuando el sujeto tome conciencia de esta capacidad de elección moral como una responsabilidad adquirida en el tiempo.

Si la labilidad es esencial para comprender la antropología ricoeuriana, no podrá quedarse al margen de una tarea interpretativa o hermenéutica y sus conflictos,[29] como analizaremos en el siguiente apartado.

El símbolo "da qué pensar":[30] a propósito de la *simbólica del mal*

Para investigar el origen intencional de los significados sobre el mal, Paul Ricoeur utilizará el método fenomenológico de Husserl y partirá de los símbolos primarios en los que las religiones declaran la experiencia de la "falla" humana (en sentido religioso, el pecado). Posteriormente, analizará los mitos como significaciones más complejas, en los que el hombre intenta explicarse la presencia del mal en el mundo, atribuyendo características humanas a sus dioses, a los fenómenos naturales. Por ello, el mito es una explicación cosmogónica del mundo; todas las culturas tienen mitos. Y justificará su retorno al símbolo para traer luz de sentido en el contexto actual del pensamiento:

> Si suscitamos el problema del símbolo *ahora* en este periodo de la historia, es en asociación con ciertos rasgos de nuestra "modernidad" y como en respuesta a esa misma "modernidad". El momento histórico de la filosofía del símbolo es el del olvido y también el de la restauración. Olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo sagrado; pérdida del hombre mismo como perteneciente a lo sagrado […] El oscuro reconocimiento de este olvido nos mueve y nos apremia a restaurar el lenguaje integral. Es en la época misma en que nuestro lenguaje se hace más preciso, más unívoco, más técnico en una

[29] *Ibidem*, pp. 85-87.

[30] Artículo publicado en la revista *Esprit*, 27, núm. 7, 1959, pp. 60-76. Consultado en P. Ricoeur, Introducción, en *Escritos y Conferencias 3. Antropología Filosófica*, pp. 133-151.

palabra, más apto para esas formalizaciones integrales que se llaman precisamente lógica simbólica.[31]

Ricoeur afirma que los seres humanos creamos *signos*, los cuales expresamos por medio del lenguaje, símbolos, vestigios culturales, entre otros, en los que el *cogito* se objetiva. El símbolo es una figura retórica que consiste en la sustitución de una palabra por otra o representa a otra realidad ausente. El símbolo es un instrumento de interpretación que es polisémico o puede surgir de una asociación lógica, histórica, emotiva o de semejanza. El mal sufrido, padecido o cometido por el ser humano se expresa mediante una *simbólica del mal* (teoría general del símbolo, a la cual se refieren los símbolos del mal). Esto es así porque, como el mismo Ricoeur sostiene, "el símbolo da qué pensar":

> Esta sentencia que me encanta dice dos cosas; el símbolo *da*; no planteo yo el sentido: es él el que da el sentido, pero lo que da es *qué pensar*, en qué pensar. A partir de la donación, la posición. La sentencia sugiere, así pues, a la vez, que todo ha sido dicho ya en forma de enigma y, sin embargo, que siempre hay que empezar y volverá empezar en la dimensión del pensamiento. Quisiera sorprender y comprender esta articulación del pensamiento dado a sí mismo en el reino de los símbolos y del pensamiento que se plantea y que piensa.[32]

No obstante, Ricoeur advierte que la *simbólica del mal* reclama un tercer modo de hermenéutica, además del semántico y mítico, porque estos dos modos de interpretación sólo son el revés de un simbolismo más amplio: el simbolismo de salvación y esperanza. Una *simbólica del mal* permitirá a Ricoeur identificar que el mal está ligado al surgimiento y origen del mundo y la humanidad.

Si "el símbolo da qué pensar", creará un nuevo lenguaje, mediante "una interpretación que respete el enigma originario de los símbolos, que deje que éstos la instruyan, pero que, a partir de ahí, promueva el sentido".[33] De esta manera, el símbolo será el principal instrumento que, por medio de una hermenéutica o interpretación, develará la verdad oculta o el revés de los símbolos sagrados del mal, lo cual contribuirá a descubrir la verdad oculta en el propio mal. Sólo cuando interpretamos los símbolos, podemos conocer y esclarecer la realidad del hombre, sus deseos y las intenciones más ocultas de cada una de sus acciones.

---

[31] *Ibidem*, p. 134.
[32] P. Ricoeur, *Introducción*, en *Escritos y Conferencias 3. Antropología Filosófica*, p. 134.
[33] P. Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*, p. 483.

Porque el mal no es una cosa o un elemento más del mundo; no es una sustancia ni está en la razón, sino en el corazón. El mal corresponde a una problemática de la libertad. Por eso, se puede ser responsable de él, asumirlo, confesarlo y combatirlo.

La realidad del mal como cuestionamiento de una cierta manera de pensar[34]

Pero tomar conciencia de la intermedialidad del ser humano requiere un camino largo que transite por las mediaciones culturales. Por eso, Paul Ricoeur iniciará su conferencia *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología,* afirmando que los más grandes pensadores han coincidido en reconocer que filosofía y teología han visto en el mal un desafío sin parangón.[35] Pero inmediatamente agrega que lo importante no es la confesión en sí misma, sino el modo en que se recibe tal desafío, poniendo de manifiesto una pregunta que trazará el desarrollo de su ponencia: "¿invitación a pensar menos o provocación a pensar más y hasta de otra manera?"[36]

Para cuestionar cierta manera de pensar, que tanto la teodicea como la ontoteología han abordado el problema del mal en la tradición del Occidente judeo-cristiano, Paul Ricoeur pone en entredicho el modo de pensar sobre ese asunto: "Cómo afirmar de manera conjunta y sin contradicción las tres proposiciones siguientes: Dios es todopoderoso; Dios es absoluta-

[34] Resulta ilustrativa la siguiente cita: "El siglo XX llevó a su paroxismo el horror de la guerra. Hitler y Stalin son dos puntas de lanza, encarnaciones de la tragedia de una historia que ya no puede ser considerada como un simple avance lineal hacia más racionalidad y felicidad. El optimismo plácido ya no tiene lugar. La evidencia acaba de golpear con una fuerza impresionante: el mal atormenta la historia humana. Aún es posible pensar después de Auschwitz, pero de una manera diferente". Esta "manera diferente de pensar" es a la que nos conmina Paul Ricoeur. *Vid.* cap. XIII. *El trágico siglo XX: El mal y la culpabilidad*, en F. Dosse, *op. cit.*, p. 155.

[35] *Cfr*. P. Ricoeur, *El mal, un desafío a la filosofía y la teología*, p. 21. Al respecto, Javier Prado afirma: "El mal ha sido a lo largo de la historia de la humanidad un desafío constante. Forma parte de las grandes preocupaciones del ser humano, tal como lo son la muerte o la incertidumbre de un más allá, la posibilidad de algo totalmente otro, que en cierta medida corresponden a su sentido de trascendencia." Javier Prado, *Prefacio*, en Andrés Navarro (comp.), *El problema del mal. Un desafío para la persona humana*, México, Universidad Iberoamericana, 2011, p. 15.

[36] Al respecto, como invitación a pensar sobre el tema del mal, resulta muy completo el estudio que Safranski realiza en su libro, en el que se pregunta por el origen mitológico de la concepción del mal, recuperando los relatos bíblicos y las teogonías griegas; donde se plantea la posibilidad de que el caos, la violencia y la destrucción no sólo son el origen del mundo, sino que son constantes en la civilización. En un segundo momento, la pregunta sobre la existencia del mal en el mundo, lo conduce al tema de la libertad y la posibilidad humana de elegir. Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, México, Tusquets, 2014.

mente bueno; sin embargo, el mal existe. La teodicea aparece, entonces, como un combate en favor de la coherencia y como una respuesta a la objeción según la cual sólo dos de estas proposiciones son compatibles, nunca las tres juntas".[37]

La teodicea de Leibniz[38] llegó a tal carácter limitativo del enigma del mal porque comprendió, con un mismo término, fenómenos tan diversos como el pecado, el sufrimiento y la muerte.[39] Para desentrañar el enigma del mal, donde pecado, sufrimiento y muerte han sido equiparados en la tradición judeo-cristiana de Occidente, Paul Ricoeur describirá cinco estadios en los niveles de discurso en la especulación sobre el mal. En el presente análisis, sólo los describiremos someramente para contextualizar el tema que nos ocupa: el mal como desproporción antropológica en el hombre falible.

El nivel del mito

Primeramente, el mito como narración fantástica del cosmos, incluye la ambivalencia de lo sagrado en tanto *tremendum fascinosum,* como lo llamó Rudolf Otto, porque confiere a la divinidad un costado tenebroso y un cos-

[37] P. Ricoeur, *El mal, un desafío a la filosofía y la teología*, pp. 21 y 22.

[38] En 1710, Leibniz publica *La teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal en el mundo*, para responder al filósofo francés Pierre Bayle, que a su vez se apoya en la tesis de Epicuro, según la cual, el mal en el mundo excluye la existencia de un Dios omnipotente y bondadoso. En dicha argumentación, Leibniz, espíritu metafísico, nos ofrece la imagen de un mundo en el que todo sucede con necesidad explicable, pero sin sentido ni fin; se trata de una necesidad ciega. De ahí que Leibniz recomienda conceder al problema del mal poca importancia, porque pese al mal, "éste es el mejor de los mundos posibles". El mundo es bueno en la medida de lo posible, no perfectamente bueno, porque la perfección sólo se da en Dios. La creación es una forma de disminución porque presenta una falta de ser respecto de su Creador (Dios). *Cfr*. R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, pp. 257-261.

[39] Por un lado, el mal moral (o pecado, en el lenguaje religioso) designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación. La reprobación amerita el juicio de condena en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y merece ser castigado. Es aquí donde el mal moral se relaciona con el sufrimiento, porque la punición es un sufrimiento físico. Por otro lado, el sufrimiento enfatiza el hecho de ser esencialmente padecido; el ser humano no lo provoca, porque es una externalidad que nos afecta. Así, el mal como externalidad física es causado por desastres naturales, enfermedades e incapacidades del cuerpo y de la mente, aflicción causada por la muerte de seres queridos, conciencia de la mortalidad propia, sentimiento de indignidad personal, entre otros. También, el sufrimiento puede ser causado por la violencia ejercida por el hombre sobre el hombre; por ello, obrar mal es siempre dañar a otro directa o indirectamente, hacerlo sufrir en su estructura relacional. De esta manera, aparece la lamentación, cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre. P. Ricoeur, *El mal, un desafío a la filosofía y la teología*, pp. 24-25.

tado luminoso. En segundo lugar, el mito incorpora la experiencia fragmentaria del mal en grandes relatos de origen de alcance cósmico, donde el origen del cosmos incluye el del hombre, como lo concibió Mircea Eliade. Con esto, el problema del mal representa la crisis mayor de la religión.[40]

El estadio de la sabiduría

El mito no responderá a la interrogación contenida en la lamentación: "¿Hasta cuándo?", "¿por qué yo?", preguntas dirigidas a la divinidad. El estadio de la sabiduría responderá mediante la retribución, argumentando que todo sufrimiento es merecido porque representa el castigo por un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido. Pero la respuesta de la retribución resultó insatisfactoria cuando comenzó a existir un cierto orden jurídico que distinguía a los buenos de los malos. En tal sentido, el libro de Job pone en crisis la explicación de la retribución, ya que proclama la lamentación convertida en queja y la hace controversial: ¿cómo es posible un justo que sufre?[41]

El estadio de la gnosis y de la gnosis antignóstica

La gnosis planteó una lucha entre las fuerzas del bien contra los ejércitos del mal, para liberar los recovecos de luz cautivos en las tinieblas de la materia. Fue Agustín quien pudo oponerse a la visión trágica de la gnosis, al tomar del neoplatonismo, la idea de que el mal no es sustancia, por cuanto pensar "ser" es pensar "inteligible" y, con la nueva concepción de *creatio ex nihilo,* se plantea la distancia óntica entre el creador y la criatura, la cual hace posible que exista una deficiencia de lo creado en cuanto tal. Esto significa que, la criatura dotada de libre elección, puede declinar lejos de Dios e inclinarse hacia la nada. El que el ser humano haga el mal le viene de la caída original. Pese a todas sus argumentaciones, Pelagio, con la gnosis, y Agustín, con la antignosis, dejan sin respuesta la reclamación por el sufrimiento injusto.[42]

El estadio de la teodicea

La teodicea de Leibniz es el modelo de este tipo de argumentación, porque *a)* se apoya en proposiciones orientadas a la univocidad: Dios es todopoderoso, su bondad es infinita; el mal existe, y porque *b)* el propósito de la

[40] Como lo confirman las literaturas de Antiguo Oriente, India y Extremo Oriente. *Cfr. ibidem*, pp. 28-29.

[41] *Cfr. ibidem*, pp. 31-34.

[42] *Cfr. ibidem*, pp. 35-40.

argumentación es apologético: Dios no es responsable del mal en el mundo. Para Leibniz —y en respuesta al terremoto de Lisboa—, hay una explicación racional mediante el cálculo de máximo y mínimo, del que es resultado nuestro modelo de mundo: la noción del mejor de los mundos posibles. Sin embargo, nuevamente la lamentación, la queja del justo sufriente pone en entredicho la idea de una compensación del mal por el bien.[43]

El estadio de la dialéctica "fracturada"

Para la concepción de este estadio, Paul Ricoeur retoma la expresión de Barth, cuando considera a una teología que ha renunciado, como en Leibniz, a la totalización sistemática. Sólo así se podrá pensar el problema del mal. Se denomina *fracturada,* porque es una teología que reconoce al mal una realidad inconciliable con la bondad de Dios y con la bondad de la creación. Es necesario pensar una nada hostil a Dios, de deficiencia y privación, pero también de corrupción y destrucción. Para pensar más que las teodiceas clásicas, será preciso pensar de otra manera, buscando en la cristología el nexo doctrinal. Para Barth, la nada es lo que Cristo venció al aniquilarse Él mismo en la Cruz. Así se inscribe una nota de esperanza. Se establece la distancia entre la victoria ya obtenida por Cristo y la victoria manifestada: Dios permite que todavía no veamos su reino y que sigamos aún amenazados por la nada.[44]

A la luz de lo anterior, podemos afirmar, junto con Andrés Navarro Zamora, lo siguiente:

> La pregunta por el problema del mal implica desde un inicio una cierta noción de lo que se inquiere. Al mismo tiempo, esta pregunta no puede ser del todo agotada en una respuesta, sino que está destinada a ofrecer una mínima referencia de lo que se quiere decir o la idea que se quiere comunicar. En todo caso, supone la yuxtaposición de otras preguntas: ¿por qué es posible el mal? ¿Por qué el mal es parte de la realidad? ¿Por qué en un momento determinado llegamos a detectarlo o experimentarlo como algo negativo o contrario a nosotros, o como algo que nos puede dañar? O bien, ¿por qué decimos que quien lo padece es malo o identificamos el mal en ello? ¿Por qué lo distinguimos de lo que es bueno? ¿De qué manera se la ha presentado a la humanidad este fenómeno o experiencia? ¿Por qué termina siendo algo incómodo para el hombre? ¿Es un problema en sí o es un problema que corresponde sólo a la

[43] *Cfr. ibidem*, pp. 40-52.
[44] *Cfr. ibidem*, pp. 53-58.

esfera de lo humano? ¿Por qué el mal se ve o experimenta como un problema? ¿Cómo ha sido esto para el hombre?[45]

La atestación como posibilidad de trascendencia para afrontar el mal moral

Para afrontar la cuestión del mal moral como desproporción en el hombre, se debe dirigir la mirada hacia la experiencia moral, porque se requiere responder a la pregunta sobre el bien y el mal moral en el momento experiencial (empirismo) y en el momento normativo de los principios éticos (apriorismo ético). Formarse como persona es el propósito de la ética. Eso es el carácter: la integración entre temperamento y conciencia moral, entre sentimiento o emoción y la comprensión del hecho moral que hace la inteligencia.

Recordemos que Kierkegaard enfatiza que el ser humano es una unidad antropológica. La vida moralmente buena es cuando tiene sentido, porque se mantiene un buen carácter. Se trata de una experiencia moral, porque es una responsabilidad adquirida en el tiempo. El héroe se vuelve en la medida en que su singularidad se vuelve única desde una "unidad antropológica". Los valores y las virtudes son aspectos de la persona: es "ser sí mismo". Este ser sí mismo sería un logro de la persona. Es un modo de pensar reflexivo, crítico, radical y que pretende universalidad de todo lo que hay para comprender su sentido. Se busca que tenga una pretensión de racionalidad. La vida moral busca el perfeccionamiento personal o la práctica de virtudes sociales. Por ser libres es que el ser humano requiere costumbres. Aristóteles dice que el hábito es una segunda naturaleza.

¿Cómo afrontar la desproporción antropológica para que el mal moral no tenga la última palabra? Reconociendo una posibilidad de trascendencia en el hombre falible, cuya acción y pasividad radica en la atestación. Se puede doblar el destino en el presente y lanzar al hombre hacia un destino trascendente. A pesar de los condicionamientos externos, por la atestación el hombre puede estirar su destino hacia la trascendencia. Ejemplos de atestación encontramos en la epopeya homérica, en la *Bildung* de Hegel, en el arte, en la música y la pintura; también en los héroes y los santos.

¿Qué le aporta a nuestro estudio la consideración de la vía larga ricoeuriana? En primer lugar, hemos de afirmar que cuando Ricoeur coincide con Heidegger en señalar que la ontología es el espacio de sentido donde la existencia se expresa, pone de manifiesto que la reflexividad no debe restringirse sólo a la conciencia, sino a toda la vida, entendida como la corriente de

[45] *Ibidem*, p. 115.

intencionalidades temáticas y no temáticas de nuestros actos, recuperando así una *hermenéutica de la facticidad*.

Dicha *hermenéutica de la facticidad* es posible en cuanto que el hombre es consciente, y es gracias a esta capacidad racional de volver sobre sí mismo, que la persona tiene un carácter narrativo; la persona es el fundamento de la creatividad y la fuente de la cultura. Ricoeur nos permite ver que "cualquier texto" (o aquello que demanda una interpretación) ofrece al lector posibilidades para su acción. La acción humana queda manifestada en los textos literarios o religiosos, donde se atestan las distintas capacidades del hombre capaz de responder. Resultando así, una antropología filosófica que se desprende de su hermenéutica del sí mismo (con su fenomenología del hombre capaz y su ontología del acto y la potencia) y su preocupación por el hombre actuante y sufriente, que hacen necesarias la ética y la justicia (poética de la acción).

La *hermenéutica de la facticidad* nos remite al debate entre hermenéutica y deconstrucción, que al parecer son polos incompatibles. ¿Cómo evitar caer en la idea derridiana de que los signos nos remiten unos a otros infinitamente y sin un decir que sea verificable, asumiendo que el discurso tiene una referencia y una significación?[46] Para responder a esta antinomia, Ricoeur emplea una diferencia apostando por el sentido:

> La necesidad de lograr una medición integradora entre una hermenéutica benevolente o caritativa y una hermenéutica de la sospecha, no impide que la *presuposición de sentido* sea metodológicamente primaria e ineludible, pues de otro modo "la generalización de una actitud crítica de sospecha hasta el punto *de poner radicalmente en duda toda presuposición de sentido*, coherencia y racionalidad (interna) *tiene* necesariamente, según esto, *el carácter de una suerte de profecía autocumplida, en la medida en que* termina por impedir el hallazgo de genuino sentido y *bloquea* de antemano *todo posible acceso a él*.[47]

En contraste con la deconstrucción, Paul Ricoeur no cree en la idea de que la historia de la filosofía debe ser superada, y ve en este pasado temas que necesitan ser explorados y que necesitan ser reapropiados y reinterpretados. Ve en las filosofías del pasado un carácter inagotable; de ahí la importancia de la hermenéutica. Con la *hermenéutica de la facticidad*, el autor afirma que los textos literarios y religiosos ponen de manifiesto que la acción humana se atesta en las distintas capacidades del hombre capaz, de un hombre falible y vulnerable, pero capaz de responder. La acción humana

[46] Eduardo Arévalo, "Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica", *Teología y Vida,* vol. 46, 2005, pp. 167-205.

[47] *Ibidem*, p. 178.

es respuesta y recibimiento de un don: “no hay acción sin imaginación y no hay acción sin llamado”. Ambas expresiones hacen al “hombre capaz” de imaginar lo posible y de vivir según la esperanza. Cuando no hay imaginación o capacidad de crear, llega la desesperanza.

Frente a la pretendida muerte del sujeto posmoderno, Paul Ricoeur afirmará la autonomía de un ser vulnerable y frágil con un “poder de decir, poder de obrar sobre el curso de las cosas y de influir en los otros protagonistas de la acción, poder de unificar la propia vida en una narración inteligible y aceptable […] poder de considerarse uno mismo autor verdadero de sus propios actos”.[48]

Epistemológicamente, cada uno de estos poderes de la *persona* “no puede ser probado, ni demostrado, sino solamente atestado”.[49] La *atestación* es un crédito abierto a la convicción práctica; una confianza en la propia capacidad de la persona, que sólo puede confirmarse en su ejercicio, en su acción y en la aprobación que el otro le confiere. La atestación es un acto mediante el cual el sujeto se constituye y es constituido.

Conclusiones

Para finalizar este artículo, ofrecemos algunas consideraciones conclusivas: Paul Ricoeur aborda la cuestión del mal como desproporción antropológica en el primer período de su itinerario intelectual, dentro de lo que denomina una *filosofía de la voluntad,* comprendiendo dos obras tituladas *Lo voluntario y lo involuntario* y *Finitud y culpabilidad.* Posteriormente, pero de modo más sintético, retomará el tema en *La simbólica del mal,* perteneciente a la cuarta parte de *El conflicto de las interpretaciones.* El último escrito que Ricoeur dedicará a la cuestión del mal es el texto de la conferencia que dio en la Facultad de Teología, de la Universidad de Lausana, en 1985.

Respecto de la *eidética de la voluntad,* hemos de afirmar que Ricoeur establece una correlación entre lo voluntario y lo involuntario, elaborando una descripción de las diversas formas de reciprocidad entre ambas, tomando distancia de los estudios, que tendían a construir una escala piramidal que iba de lo involuntario hasta llegar a la voluntad.

Posteriormente, en *Finitud y Culpabilidad,* Ricoeur identifica la falibilidad como desproporción del hombre consigo mismo, porque el ser humano se sitúa a medio camino entre el bien y el mal, es un intermediario. Por eso, el hombre tiene que llevar a cabo los siguientes modos de intermedialidad: *1)* La razón debe buscar la verdad y evitar el error, *2)* la acción (praxis), cuyo objeto es el bien y evitar el mal y *3)* el sentimiento (corazón)

[48] P. Ricoeur, *Lo justo*, p. 88.

[49] *Ibidem*, p. 89.

es la síntesis o intermedialidad total del hombre. Porque el corazón es el centro del Yo (no la conciencia). Con esto se concluye que el mal moral radica en el corazón humano y no en la razón, porque si así fuera, la razón sería diabólica.

Finalmente, en cuanto a la *simbólica del mal*, concluimos que con la expresión "El símbolo da qué pensar", Ricoeur dota a la *simbólica del mal* de una economía que partirá de los símbolos primarios, donde las religiones declaran la experiencia de la "falla" humana y pasará al análisis de los mitos como significaciones más complejas, identificando que el mal corresponde a una problemática de la libertad. Por eso, se puede ser responsable de él, asumirlo, confesarlo y combatirlo. La realidad del mal debe ser abordada como cuestionamiento de "cierta manera de pensar". En este estudio, además del reconocimiento del símbolo, hemos planteado la *atestación*, categoría ricoeuriana que se presenta como una apuesta al futuro sobre las posibilidades humanas y una cierta manera de afrontar la cuestión del mal moral. En ese sentido, representa una posibilidad de trascendencia.

OBSOLESCENCIA DEL MAL EN UN MUNDO DE ARTEFACTOS

Karla Alejandra Hernández Alvarado*

RESUMEN: GüntherAnders, pensador alemán, judío, intelectual exiliado, perseguido por el régimen nazi es muy poco conocido en la historia de la filosofía. Sin embargo, sus reflexiones en torno al peligro constante en que nos encontramos al vivir en un mundo tecnológico han sido cruciales en el siglo XX; tal es el caso de la consideración de mal como obsoleto. Obsoleto porque imprudentes y sin previsión participamos en la constante e ininterrumpible producción tecnológica sin la aparición del pensamiento, que no sólo es útil para calcular y ejecutar, sino también para cuestionar y prevenir. Obsoleto porque es la misma cotidianidad con la que nos relacionamos en esta gran máquina-mundo, y no vemos que dicha humanidad puede ser aniquilada en un segundo debido a la ausencia de reflexión.

ABSTRACT: Günther Anders, german thinker, Jew, exiled intellectual, persecuted by the Nazi regime is very little known in the philosophy history. However, his reflections on the constant danger in which we find ourselves living in a technological world have been essential in the twentieth century; as an example, we have the consideration of evil as obsolete. Obsolete because careless and without foresight we participate in the constant and uninterruptible technological production without thinking, to question or prevent. Obsolete because is the way we relate in the daily life in this machine-world, and we do not see that humanity itself can be annihilated in a second due to the absence of reflection.

PALABRAS CLAVE
Anders, obsolescencia del mal, poder tecnológico, conciencia moral, división del trabajo.

* Universidad Anáhuac, México.

Keywords
Anders, obsolescence of evil, technological power, moral conscience, division of labour.

Günther Anders formó parte de un grupo notable de alumnos de Ernst Cassirer, Edmundo Husserl y Martin Heidegger; asimismo, fue uno de los primeros críticos que se cuestionó sobre nuestra ceguera ante lo que Herbert Marcuse denominó *totalitarismo tecnológico*.[1] Anders no sólo señaló un nuevo tipo de control social, también determinó y auguró que la humanidad había llegado a un punto en que ella misma se podía aniquilar mediante un botón, sin ser consciente de las consecuencias de su falta de representación ante sus propios actos.

Anders no aborda propiamente el tema del mal, aunque en su obra *La obsolescencia del hombre* cierre con un último apartado bajo el mismo nombre. Dicho título no fue el original.; inicialmente, el tema sobre el que Anders había preparado su texto era *Sobre la religión en la era técnica,* con subtítulo: *El aprendiz de brujo metamorfoseado*. Sin embargo, después de 13 años, el filósofo introduce el mal en el encabezado del apartado.

Debido a que Anders no modifica el cuerpo del primer texto para adaptarlo al encabezado sobre el mal, lo que se pretende es interpretar y reconstruir lo que el filósofo enfatizó con el segundo encabezado: *La obsolescencia del mal.* Interpretando como *mal* la constante e ininterrumpible producción tecnológica sin la aparición del pensamiento, que no sólo es útil para calcular y ejecutar, también para cuestionar y prevenir. No nos turban ni nos indignan las situaciones que nos ponen en peligro, sino que incluso participamos, ya sea como trabajadores o consumidores, porque no vemos algo malo en ellas. En este sentido, el mal es obsoleto porque es la misma cotidianidad con la que nos relacionamos en este sistema-mundo, en esta gran máquina-mundo, y no vemos que la humanidad puede ser aniquilada en un segundo debido a la ausencia de reflexión.

Desde el principio del texto, Anders evoca la balada de Goethe, *El aprendiz de brujo,* para abordar nuestra relación respecto del mundo tecnológico, donde sostiene que tal balada es más realista hoy en día que en el tiempo en que fue escrita. El mundo se ha poblado de aprendices de brujos en el último siglo, que a su vez manipulan aparatos a los que dan el nombre de *espectros*.[2] Sin embargo, estos aprendices, al ser parte y víctimas de dicho

[1] Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada,* México, Editorial Joaquín Mortiz, 1968.

[2] *Cfr*. Günther Anders, *La obsolescencia del hombre de la vida en la época de la tercera*

mundo, al no decidir sobre sus propias acciones, Anders también los nombra *espectros*. "Hoy, nosotros, los aprendices de brujo, no sólo no sabemos que no sabemos la fórmula de desencantamiento o si no hay ninguna, sino que ni siquiera sabemos que somos aprendices de brujo".[3] A esta ignorancia o no-representación, Anders le llama *irracionalismo*. Irracionalismo que ha triunfado no como teoría, sino como situación de la humanidad en el sentido de que "*debe su* existencia –por primera vez en la historia- *al mismo irracionalismo;* es decir, a las ciencias, la técnica y la organización del trabajo."[4] Estos son comprendidos por Anders como factores decisivos en nuestra forma de trabajo desvinculado e irracional. Desvinculado por la división de funciones; irracional en tanto que no sabemos que no somos conscientes de que las situaciones emergentes en las que somos copartícipes son obsoletas, que el mal como fruto del mundo tecnológico que inventamos es obsoleto. Obsoleto porque imprudentes, y sin previsión aceptamos y participamos en la emergencia en que se encuentra nuestro mundo. No nos preguntamos por la pertinencia o conveniencia de un producto en nuestra vida (no sólo como satisfacción de una necesidad creada) o en la de nuestros hijos, o en qué medida podría cambiar el mundo como un todo por la existencia de dicho producto, qué otros productos se tendrán que producir a causa de su existencia o si la supervivencia de la humanidad pudiera estar en riesgo o amenazada a causa de su producción. Para Anders, estos ejemplos de irreflexión son muestra de la *inoportunidad del pensamiento,*[5]que se convierte en una ineludible prohibición: "¡No debes pensar en las consecuencias de tu acción, por más que sean accesibles a tu pensamiento o, mejor, justo si y porque podrían ser accesibles a tu ratio!".[6]

Por todo lo mencionado, Anders considera el irracionalismo como moral.[7] Se ha eliminado el horror-tabú frente a lo que antes se consideraba como violencia (a través de lo que nos es suministrado por los *mass media*); no nos es permitido tener conciencia, no nos es permitido ser culpables. Así, desde su perspectiva, la moral no es una cuestión del deber ser ni tampoco un modelo que nos ayude a distinguir separar el bien del mal; desafortunadamente, se trata de los acontecimientos radicales de la historia los que construyen nuestra moralidad, los que incluso transforman a un individuo en moralista.[8]

revolución industrial, vol. II, Editorial Pre-Textos, 2011, p. 395.

[3] *Idem*.

[4] *Ibidem*, p. 396.

[5] *Ibidem*, p. 397.

[6] *Idem*.

[7] *Idem*.

[8] César de Vicente, *Günther Anders fragmento de mundo, Introducción a la obra de Günther Anders,* La Oveja Roja, 2010, p. 235.

Esto no implica que en el pensamiento andersiano encontremos una invitación a desarrollar una ética metafísica. De hecho, éste rechaza cualquier intento de realizarla, debido a que, desde su postura, una ética sólo es posible en un mundo que es idéntico a sí mismo, y ése, no es el nuestro. Sólo una moral, que sea política, es capaz de acompañar las transformaciones del mundo y de la humanidad misma, sin que éstas dejen de ser lo que son. A decir de César de Vicente Hernando: "Es por ello que Anders considera obsoletas las éticas anteriores desde el mismo instante en que la responsabilidad y la moral deber impedir la objetividad de la aniquilación total de la humanidad".[9]

Las consecuencias de la creación de nuestros palos de escoba están en la base de nuestro peligro mediato e inmediato; sin embargo, ese peligro es inidentificable, tolerable y consentido por nosotros. Esperando que cuando nos veamos amenazados, alguna ocurrencia tendrá el hechicero para revertir nuestra irresponsabilidad de producir más palos de escoba; es decir, más artefactos que necesiten otros artefactos.

Ahora bien, para Anders, es ingenuo pensar que el problema sea que los avances tecnológicos que puedan desencadenar un peligro para la humanidad caigan en manos equivocadas, en manos de criminales. "¡Como si hubiera *manos justas*, propietarios no criminales de lo monstruoso!".[10] La cuestión no es que nuestras cualidades morales actuales sean menores que las de nuestras generaciones pasadas, sino que las consecuencias que podemos desencadenar con la ayuda de la técnica o a propósito de la técnica son enormes y a la vez imperceptibles. Los ejemplos a los que les dedica un espacio en su obra son: Adolf Eichmann y Claude Eatherly. "Dos figuras que funcionan como paradigmas morales: el culpable sin culpa y el culpable con culpa".[11] Al primero de ellos le dirige la carta abierta después titulada: *Nosotros los hijos de Eichmann* y, al segundo, su obra titulada *Más allá de los límites de la conciencia*. Sobre esta última es pertinente destacar una parte de su correspondencia con el piloto, para fines del presente apartado:

> La tecnificación de la existencia, esto es, el hecho de que todos nosotros, sin saberlo e indirectamente, cual piezas de una máquina, podríamos vernos implicados en acciones cuyos efectos seríamos incapaces de prever y que, de poder preverlos, no podríamos aprobar –esta tecnificación ha cambiado toda nuestra situación moral–. La técnica ha traído consigo la posibilidad de que seamos *inocentemente culpables* de una forma que no existió en los tiempos de nuestros padres, cuando la técnica todavía no había avanzado tanto. Com-

[9] *Ibidem*, p. 236.
[10] G. Anders. *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 331.
[11] C. de Vicente, *op. cit.*, p. 237.

> prenderá la relación que esto guarda con usted [Claude Eatherly]: a fin de cuentas, usted fue uno de los primeros que se implicó en esta nueva forma de culpa, en la que hoy o mañana cualquiera de nosotros podría verse implicado. A usted le ha ocurrido lo que a todos nosotros podría ocurrirnos mañana. Así pues, por esta razón, para nosotros usted es un ejemplo paradigmático, incluso un precursor.[12]

Aunque Anders plantee que la diferencia de ambos casos radica en el eco de la conciencia, para el filósofo no es necesario que el individuo haga ejercicio o no de ella para adjudicarle responsabilidad por sus acciones. Todos somos copartícipes, todos somos co-responsables, todos somos *inocentemente culpables* de cada situación que se desate de la producción, uso, consumo, beneplácito de la inserción de nuevos avances tecnológicos. En este sentido, sostiene, también, la *inocencia del mal,* pues existe una amoralidad en el diseño, en la fabricación o en la intervención de un bombardeo para concluir una guerra, como el caso de Claude Eatherly. Pero ¿por qué el caso del piloto representó para Anders la inocencia del mal, mientras que el caso de Eichmann, coincidentemente con Arendt, figuraba la banalidad del mal? Efectivamente, ambos son ejemplos de la disolución de la responsabilidad al ejecutar órdenes como una pieza más de un sistema complejo en el que su individualidad había sido suprimida, en el que su conciencia había sido eliminada. Pero, para Anders, sólo en Eatherly funcionó algo que en Eichmann no sucedió. Algo provocó que Eatherly se enfrentara con las consecuencias de sus actos, que su conciencia examinara lo que había hecho y que se sintiera culpable ante ello a pesar de que su entorno le tratara como un héroe. El señalamiento de su culpabilidad provenía desde su interior, aunque su inocencia radicara en la manera en que está conformado un trabajo fragmentado en el que el trabajador se concibe como una parte minúscula de un todo y éste no decide el resultado final.

Participar como trabajadores o como consumidores en la gran máquina en que se ha transformado el mundo tendría que repercutir en nuestra conciencia, pero la regla que opera es el absurdo. Lo absurdo forma parte de la cotidianidad, no pensar ni resistirnos a la ocupación de espectros en el mundo: "Lo absurdo, en vez de extrañar, es justo la regla […] *los palos de escob'*, provistos de autonomía, y por tanto los aparatos [tanto en el sentido administrativo como en el físico-técnico], o sea, las centrales nucleares, los misiles atómicos, los aparatos espaciales, las grandes empresas industriales, que se necesitan para su producción, forman de manera conjunta nuestro mundo *cotidiano*.[13]

[12] G. Anders, *Más allá de los límites de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 30.

[13] G. Anders*, La obsolescencia del hombre*, *op. cit.*, p. 398.

A partir del siglo pasado se tornó laxo el estatus moral del producto del trabajo; da lo mismo producir juguetes o armas nucleares. Dicho estatus moral parece no tener mayor relevancia para el trabajador. En el caso de Eichmann, él estuvo convencido que sus funciones de organización y coordinación de las evacuaciones y deportaciones habían facilitado que las víctimas llegaran a su destino[14] sin demasiada complicación y desgaste innecesario. Trabajó para una maquinaria de destrucción masiva en la que se producían cadáveres de manera industrial, pero, desde la teoría andersiana, no se representó que sus funciones eran las que desembocaban en la solución final. No sólo porque siguió órdenes, sino porque, como vimos, después de la Conferencia de Wannsee ratificó que, en aquel momento, sus actos estaban en sintonía con su entorno. "¿Quién era él para juzgar? ¿Quién era él para poder tener sus propias opiniones en aquel asunto?"

Entonces, en *La obsolescencia del hombre*, Anders sostiene que todos los trabajos valen por igual en tanto que "sólo es actividad aislada que, paradójicamente, contribuye a un engranaje global implacable, pero que puede provocar la destrucción del medio ambiente o la aniquilación de seres humanos, intencional o accidentalmente".[15]

Para nuestros antepasados, el acto de trabajar se consideraba "moral" en todas sus circunstancias, se proyectaba una causa y sus efectos, se planteaba la idea de *hacer* algo para la satisfacción de alguna necesidad humana, el proceso, las herramientas y los utensilios. Sin embargo, a partir del trabajo automatizado, la finalidad y el resultado del trabajo "son considerados fundamentalmente como 'moralmente neutrales'; da igual en qué se trabaje, el *producto del trabajo está 'más allá del bien y del mal'* [...] En términos morales, producto y fabricación del producto están separados; el *estatus* moral de quien, trabajando, participa en su producción. Da igual que sepa o no lo que hace: para lo que hace no necesita conciencia [...] esa ausencia de conciencia impera ya en la empresa".[16] Efectivamente, como advierte Jorge Linares:

> La disolución de la responsabilidad es el mayor problema ético que Anders observa en la actual mediatización industrializada de la actividad humana. Esto es lo característico del modo de acción técnico-industrial-militar de nuestra era [que igual produce automóviles o cadáveres por millones]. Nadie parece ser ya responsable de las consecuencias de las acciones técnicas a gran escala, si es que resultan destructivas. La disociación entre lo que producimos

[14] *Cfr.*, *Ibidem*, p. 286.

[15] Jorge Linares, *Ética y mundo tecnológico,* México, Fondo de Cultura Económica., 2008, p. 192.

[16] G. Anders, *La obsolescencia del hombre,* vol. I, p. 276.

> y lo que nos representamos puede llegar a un extremo de patética y verdadera esquizofrenia: se puede ser un comandante de un *Lager* de exterminio y, al mismo tiempo, un ejemplar y amoroso padre de familia, como lo era Rudolf Höss, el comandante de Auschwitz.[17]

Para Anders, desde la lectura de Linares, el futuro comenzó a ser peligroso en la medida en que el poder tecnológico fue creciendo enormemente y la conciencia humana se ha quedado rezagada y empequeñecida.[18] En ese sentido, para el pensador que desarrolló la llamada filosofía de la barbarie, "la gran tarea moral de nuestros tiempos consiste en remediar ese desfase mediante una señal de alerta que debe ser hiperbólica para sacudir la conciencia de los aletargados habitantes del mundo tecnológico". [19]

El mundo tecnológico producido artificialmente, habitado por los aparatos, transforma nuestra conciencia, modifica nuestra forma de trabajo, altera nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos. Esto ha provocado que, en el estadio de nuestra revolución tecnológica, la personalidad haya quedado anulada; "*porque la servidumbre o, mejor, la no existencia de la persona ya se supone como fait accompli*. En estas circunstancias, la obediencia explícita (que lleva a cabo la servidumbre) se ha convertido en superflua". [20] De hecho, Anders subraya que la persona como tal ya no existe, porque para hablar de ella se requiere, al menos, de principios éticos que le acompañen; pero como la conciencia se ha desfigurado, habría que encontrar otros términos cuando nos referimos a una existencia medial, ya que tampoco la heteronomía es una característica clara en ella. En un sistema compuesto por conformistas no es necesario dictar cada uno de los movimientos de los seres mediales, ni fijar cada frase ni controlar cada palabra. Aunque se trate de un ir y venir de una autonomía fantasma y una heteronomía fingida, la responsabilidad por las acciones individuales queda disuelta y el mal se vuelve obsoleto.

Ahora bien, en la propuesta de Anders no sólo encontramos una crítica a la irreflexión y ante ello a ejercitar aquellas facultades correspondientes para conducirnos con mesura y con responsabilidad, también encontramos una exhortación a tener miedo: "¡No seas cobarde que temas tener miedo!".[21] Este elemento es relevante en la teoría andersiana: el miedo, ya que la poca o suficiente información que el hombre medial tiene de los

---

[17] J. Linares, *op. cit.*, p. 187.

[18] *Cfr.*, *ibidem,* p. 179.

[19] *Idem*.

[20] G. Anders, *La obsolescencia del hombre,* vol. II, *op. cit.*, p. 198.

[21] G. Anders, *Mandamientos de la era atómica*, en Anders, G., *Filosofía de la situación* [antología], Madrid, Libros de la Catarata, 2007, p. 79.

efectos de sus producciones, deberían ser suficientes para frenar el acelerado ritmo en que introduce nuevos artefactos. Sin embargo, a decir de Anders, "nuestro sentir desfallece" porque no vemos una amenaza inmediata de la que haya que huir o que se deba evitar. En términos freudianos,[22] para tener miedo es necesaria una relación directa con el objeto definido al que le adjudicamos un peligro. Y debido a que no experimentamos una situación frontal objetiva próxima, inminente, continuamos en nuestro estado de medialidad. Por ello, de acuerdo con Anders, también para el miedo tenemos que capacitarnos. En una sociedad en la que nos es proporcionado un entorno de confort a través de grifo de los *mass media*, somos anestesiados. Frente al miedo, Anders enfatiza "¡Oblígate a tener el miedo que corresponde sentir ante la magnitud de la amenaza del apocalipsis!"[23] En este punto, podemos identificar la influencia de su maestro Heidegger. Desde la postura del autor de *Sein und Zeit* (*Ser y Tiempo*), específicamente en el parágrafo 30 aborda la temática del miedo. En dicho parágrafo podemos destacar, para nuestros objetivos, la disposición del *ser ahí*, de dejarse afectar por lo que puede ser temible. Para ello, *lo temible* debe tener el carácter de lo amenazador; sin embargo, no es que "el temer vea que se acerca lo que se acerca, sino que ante todo lo descubre en lo que tiene de temible. Y es temiendo cómo puede el temor acabar por *ver claro*, *dirigiendo la vista* expresamente, qué es lo temible. El *ver en torno* ve lo temible porque es en el *encontrarse* del temor. El temer, como posibilidad dormitante del *ser en el mundo encontrándose*; el *ser temeroso*, ha *abierto* ya el mundo en el sentido de poder acercarse desde él algo, lo que se dice temible.[24]

Para que el *ser ahí* tema, es necesario que éste se encuentre en cierta disposición afectiva. A lo temible, que se encuentra en medio de un conjunto de relaciones significativas, se le presente así como un peligro. El *ser ahí* es el único ente capaz de tener el miedo en el que le va *su propio ser*. En esta misma línea, Anders considera que las situaciones de riesgo a las que deberíamos tener miedo no son cuestiones de los políticos o del ejército. A través de las imágenes que nos brindan los medios de comunicación *presenciamos* pasivamente los acontecimientos y, por ende, no los categorizamos como temibles: "Aquello que no podemos clasificar, lo consideramos inexistente".[25] De esta manera, no sólo no podemos representarnos, ni sentir miedo, tampoco podemos pensar ni decidir. Nuestro porvenir se lo dejamos a quienes consideramos que tienen la competencia de calificar lo que tiene que ser temible y actuamos como si no debiéramos intervenir: "Este no-deber [No-

[22] Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
[23] G. Anders, *Mandamientos de la era atómica*, *op. cit.*, p. 78.
[24] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Barcelona, Planeta, 1993, p. 158.
[25] G. Anders, *Mandamientos de la era atómica*, *op. cit.*, p. 81.

deber-inmiscuirse] se convierte automáticamente en un 'No-ser-necesario', en un 'No-tener-necesidad-de'. Es decir, aquellas cuestiones sobre las que no debo preocuparme, son cuestiones sobre las que no necesito preocuparme. Y de este modo me evito el miedo, pues este asunto es 'despachado' en otro ámbito de competencia".[26]

En *Ser y Tiempo*, Heidegger ya señalaba que el *temer por* el otro no le tendría que quitar el temer por su parte. Aunque, precisamente "cuando más tememos *por* otro es cuando él no se atemoriza y se precipita temerariamente contra lo amenazador."[27] Bajo dicha óptica, Anders considera que la intención de monopolizar competencias es injustificada ante las constantes amenazas globales a las que nos someten. Esto es lo que convierte nuestra relación con el mundo en una situación moral insostenible, en el sentido en que otorgamos responsabilidad a individuos supuestamente más competentes. Éstos toman decisiones en términos económicos y políticos y, sostiene Anders, nos hacen creer que no debemos tener miedo, mucho menos conciencia. En ello radica el problema, ya que para tener responsabilidad, hay que tener conciencia, pensar por cuenta propia, y, entonces, esto llevaría a usurpar competencias que no son nuestras, lo cual, para el filósofo "es sumamente estúpido pensar que en esta cuestión existen distintos niveles de competencia y que a aquellos que, en virtud de su azarosa división del trabajo, de las tareas y de las responsabilidades, ejercen como políticos o como militares, este problema les incumbe más directamente que a nosotros en cuanto a su fabricación o 'utilización'".[28]

Desde la postura andersiana, se requiere de una transformación del mundo tecnológico propiciada por personas con nuevas "virtudes colectivas", tales como la moderación, la austeridad y la autolimitación como parte de un cálculo pragmático de las posibilidades de una economía global sustentable. Esto es necesario para:

> Expresar tu alarma ante nuestra pequeñez; para ver en ella un escándalo; para socavar los límites [bien establecidos] e inamovibles; para convertirlos en obstáculos que hay que salvar; para hacer retroceder nuestra esquizofrenia. […] si te niegas a hacerlo, has de atreverte a crecer hasta volver a ser tú mismo. Y esto significa: debes —es tu tarea— salvar el abismo existente entre tu capacidad de hacer y de imaginar; reducir el desnivel existente entre ambas capacidades; o, dicho de otro modo: debes ampliar considerablemente el limitado [ámbito de acción] de tu imaginación [y de tu capacidad de sentir], todavía más limitada, hasta que imaginación y sentimiento puedan captar y comprender la

[26] *Ibidem*, p. 79.
[27] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 159.
[28] G. Anders, *Mandamientos de la era atómica*, *op. cit.*, p. 80.

> magnitud de lo que eres capaz de hacer [...] En una palabra, tu tarea consiste en ampliar tu imaginación moral.[29]

Sin embargo, esto no es posible, debido a que Anders ve como una táctica la falsificación del trabajo que forma parte de un sistema de engaño más amplio que es controlado por la propaganda que se dirige a la masa, una masa que actúa de forma solista. La masificación de forma solista, *The Lonely Crowd*, es terreno fértil para el conformismo del que habla Anders, que es donde reside y tiene experiencias el que se ha convertido en no-libre, con una ilusión de la libertad transmitida. Mediante la masificación se consigue "llevar al individuo a repetir de forma maquinal un vocabulario de individuo, que se contradice a sí mismo por el hecho de esa repetición".[30] Esta situación es un aspecto importante a considerar, puesto que para Anders, el actual dilema moral consiste en que, por una parte, esperamos del hombre una colaboración absoluta, como parte de su trabajo, como virtud laboral[31] y, por otra, que al mismo tiempo se comporte como "él mismo"; es decir, "no medialmente", o no como parte de la masa, sino que actúe moralmente. Y esto es una situación imposible. El mundo en el que hacemos nuestra vida diaria es en mayor medida un mundo de cosas y aparatos, donde también hay personas y no un mundo de personas donde también hay cosas y aparatos.[32] El mundo que antes se consideraba "natural", el mundo habitado por humanos (defectuosos porque no son producidos) ha quedado degradado, entre otras cosas, a soporte publicitario,[33] ha quedado convertido en obsoleto porque sólo el mundo de las mercancías, "mediante el aumento de su visibilidad, trata de parecer más de lo que es, incluso de conseguir una visibilidad espectacular en cuanto apariencia anticipadora en imágenes del mundo que hay que consumir".[34] Nosotros estamos ahí, en el trabajo para producirlo, en casa o en los comercios para dejarnos conquistar y consumirlo, pero en cualquiera de nuestros espacios nos es obsoleto el mal porque todos somos sus agentes, aunque también todos somos sus víctimas; es decir, por irreflexión. Anders considera la urgencia del pensamiento no sólo en un ámbito privado sino en aquellas cuestiones que conciernen al ámbito público, donde se toman decisiones que nos atañen en el presente y en el futuro. Asimismo, delata las consecuencias de la irreflexión como seres ordinarios o mediales que somos acatando imperativos publicitarios

---

29 *Ibidem*, p. 78.
30 G. Anders, *La obsolescencia del hombre*, vol. II, *op. cit.*, p. 205.
31 *Ibidem,* p. 12.
32 *Cfr.*, *Ibidem*, p. 66.
33 *Ibidem*, p. 309.
34 *Idem*.

o ejecutando órdenes en nuestro trabajo cualquiera que éste sea. Seres que formamos parte de ese mundo tecnológico que favorece la banalidad del mal. Ese entorno artificial, aunque *inventado y edificado* por nosotros mismos, propicia que seamos incapaces de comprender epistemológica y moralmente los peligros en que solemos ponernos.

LA BOMBA NUCLEAR Y NUESTRA CEGUERA ANTE EL APOCALIPSIS. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA RESPONSABILIDAD TEMPORAL Y ESPACIAL DE NUESTRAS ACCIONES A PARTIR DE GÜNTHER ANDERS

Mtra. Gabriela Macedo Osorio*

Resumen: De nueva cuenta, la creación y el posible uso de las armas nucleares es un peligro latente para el siglo xxi. Hiroshima, Nagasaki, Chernóbil, Fukushima son referente para mostrar las terribles consecuencias, tanto para el ser humano, como para el medioambiente, del uso de la bomba atómica y la energía nuclear. Desde 1945, el filósofo Günther Anders ya advertía a la humanidad el cambio de paradigma que traía consigo la creación de la bomba: ahora la humanidad es capaz de eliminarse a sí misma. ¿Hasta dónde y hasta cuándo el ser humano es responsable de las consecuencias de sus acciones, en una realidad en la cual los artefactos que crea lo han sobrepasado?

Abstract: Once again, the creation and possible use of nuclear weapons is a latent danger for the 21st century. Hiroshima, Nagasaki, Chernobyl, Fukushima are a reference that show the terrible consequences, for the human beings and the environment, of the use of the atomic bomb and nuclear energy. Since 1945, the philosopher Günther Anders already warned humanity about the paradigm shift that the creation of the bomb brought with it: now humanity can eliminate itself. Where and when the human being is responsible for the consequences of his actions, in a reality in which the artifacts he creates have surpassed him?

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Compromiso, tiempo final, conciencia, precaución, energía nuclear, imaginación.

Keywords
Obligation, end time, conscience, caution, nuclear energy, imagination.

El pasado 10 de diciembre de 2017, el Premio Nobel de la Paz fue otorgado a la Campaña Internacional para la abolición de las Armas Nucleares (ICAN, por sus siglas en inglés).[1] Ésta es una organización internacional que reúne y brinda cabida a numerosas organizaciones no gubernamentales de varios países que buscan llamar la atención sobre las consecuencias catastróficas que tiene el uso de las armas nucleares. Dicha campaña busca que las naciones del mundo firmen acuerdos internacionales que los comprometan a eliminar y no seguir produciendo arsenal nuclear.

Durante el discurso de premiación, la presidenta del Comité del Nobel de la Paz, la abogada noruega Berit Reiss-Andersen, afirmó que el mensaje principal de ICAN es la siguiente advertencia: "el mundo nunca puede estar seguro mientras tengamos armas nucleares […] que la amenaza de una guerra nuclear [en la actualidad] es mayor de lo que ha sido durante mucho tiempo, no menos debido a la situación en Corea del Norte";[2] por ello, la población mundial debe estar informada, pues las cuestiones relacionadas con las armas nucleares "no son sólo una cuestión que deben abordar los gobiernos, ni tampoco un tema para expertos o políticos de alto nivel. Las armas nucleares conciernen a todos, y todos tienen derecho a una opinión. ICAN ha logrado generar un nuevo compromiso entre la gente común en la campaña contra las armas nucleares. El acrónimo de la organización quizás no sea una coincidencia: *Yo puedo* (*I can*)".[3]

La devastación de Hiroshima y Nagasaki, aseveró la presidenta de ICAN, "nos ha enseñado que las armas nucleares son tan peligrosas e infligen tanta agonía y muerte a la población civil, que nunca deben volver a utilizarse."[4]

---

[1] *International Campaign to Abolish Nuclear Weapons.*

[2] *The Nobel Peace Prize 2017-Presentation Speech* [en línea], http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2017/presentation-speech.html, consulta el 01 de marzo de 2018. La traducción es mía.

[3] *The Nobel Peace Prize 2017-Presentation Speech* [en línea], http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2017/presentation-speech.html, consulta el 01 de marzo de 2018. La traducción es mía.

[4] *The Nobel Peace Prize 2017-Presentation Speech* [en línea], http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2017/presentation-speech.html, consulta el 01 de marzo de 2018. La traducción es mía.

El peligro de hoy radica en que las armas nucleares que se continúan fabricando son inmensamente más poderosas y destructivas que las lanzadas sobre Japón, pues no sólo podrían matar a millones de personas de forma inmediata, y por enfermedades progresivas derivadas de la radiación, sino también alterar el clima y acabar con las reservas naturales, pues animales, plantas y ecosistemas serían devastados, lo que generaría hambre y sequía. Es decir, transformaría de manera radical el mundo, y a nosotros con ello.

> Una guerra que se librara con 1 000 armas nucleares —alrededor del 5% de las reservas mundiales totales— haría que el planeta sea inhabitable. Una guerra nuclear regional que involucre alrededor de 100 armas del tamaño de Hiroshima perturbará el clima mundial y la producción agrícola tan severamente que más de mil millones de personas estarían en riesgo de hambruna, según una investigación reciente de Médicos Internacionales para la Prevención de la Guerra Nuclear. Aunque no daría lugar a la extinción de la raza humana, acabaría con la civilización moderna tal como la conocemos.[5]

A partir de la creación de la bomba atómica, la realidad y el mundo cambiaron, poniendo no sólo a los seres humanos, sino a cualquier forma de vida en el planeta, en peligro, en un estado latente de exterminio a manos de nosotros mismos.

En 1979, durante una entrevista realizada por Mathias Graffath a Günther Anders, el filósofo polaco señala el 6 de agosto de 1945 como el día cero de una nueva era; el parteaguas para apenas vislumbrar los efectos del odio, la ira y el poder que puede albergar el ser humano y cómo éste es capaz de transformarlos en estrategias, maquinarias y artefactos para dañar a la humanidad entera.

Esa fecha es conocida en la historia de la humanidad como aquella en la que el ejército estadounidense lanzó la bomba atómica contra Hiroshima. Es el día cero en el que, señala Anders, la humanidad ha llegado al punto de ser capaz de exterminarse a sí misma: "Comprendí enseguida [...] que el 6 de agosto representaba el día cero de una nueva era: el día a partir del cual la humanidad ya era irrevocablemente capaz de exterminarse a sí misma. Aun así, pasaron años hasta que me atreví a sentarme delante de una hoja de papel para cumplir la tarea de hacer imaginable lo que nosotros, es decir, la humanidad, éramos capaces de producir".[6]

[5] *Climate disruption and nuclear famine*, [en línea], http://www.icanw.org/the-facts/catastrophic-harm/climate-disruption-and-nuclear-famine/ consulta el 01 de marzo de 2018. La traducción es mía.

[6] "¿Si estoy desesperado, a mi qué me importa?", entrevista realizada por Mathias Greffath, en 1979, recopilada en Günther Anders, *Llámese cobardía a esa esperanza*, Bilbao, Besatari, 1995, p.79.

Y es que, de la misma manera que impactó a Anders el exterminio industrial de seres humanos a mano de los nazis,[7] las bombas atómicas lanzadas a Hiroshima y Nagasaki por parte del ejército estadounidense fueron un suceso que determinó el devenir tanto de su vida como de su obra; pues a partir de ese día fue evidente que, a través de un nuevo uso de la ciencia y la técnica aplicada a la tecnología, el hombre podía destruir no sólo al otro, sino a toda la humanidad a distancia. Así relata Anders su reacción al enterarse del ataque nuclear:

> Me acuerdo muy bien: fue en Nueva Inglaterra, en algún lugar cerca de Mount Washington, donde lo intenté por primera vez; pasé horas sentado debajo de un nogal ante una hoja de papel, con un nudo en la garganta, y no logré escribir ni una palabra. La segunda vez, que ya fue en Europa, corría el año 1950 o 1951, creo que lo conseguí. El resultado fue aquel capítulo de *La obsolescencia del ser humano* que trata de "Las raíces de nuestra ceguera ante el apocalipsis", de la discrepancia entre lo que podemos producir y lo que podemos imaginar.[8]

Para nuestro autor era necesario pensar sobre las raíces de nuestra "ceguera" ante acontecimientos tan trágicos y devastadores como lo pudieran ser las cámaras de gas en los campos de concentración, la bomba atómica y su detonación en Japón y, posteriormente, la explosión del reactor nuclear en Chernóbil.

Ceguera ante el Apocalipsis

La *ceguera ante el Apocalipsis* (*Apokalypse-Blindheit*) es el término con el que el filósofo polaco busca acentuar la actitud con la cual los seres humanos, herederos del moderno Prometeo, los primeros en dominar el Apocalipsis, también serán los primeros en perecer por su falta de responsabilidad,

[7] Günther Anders nace en Breslau, Polonia, en 1902. De origen judío, es obligado a salir de Alemania en 1933 durante la Segunda Guerra Mundial para salvar su vida. Se exilia durante casi 20 años en Estados Unidos, pero regresa a Europa en 1950 para radicar en Viena, donde fallece en 1992. En 1966 visita Auschwitz y declara: "Si se me pregunta en qué día me avergoncé absolutamente, responderé: en esta tarde de verano cuando en Auschwitz estuve ante los montones de anteojos, de zapatos, de dentaduras postizas, de manojos de cabellos humanos, de maletas sin dueño. Porque allí tendrían que haber estado también mis anteojos, mis dientes, mis zapatos, mi maleta. Y me sentí —ya que no había sido un preso en Auschwitz porque me había salvado por casualidad— sí, me sentí un desertor". *Cfr*. Enzo Traverso, *La historia desgarrada Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001, p. 132.

[8] G. Anders, *op. cit.*, p.79-80.

conciencia e imaginación; pues la creación y utilización de armamentos de destrucción masiva han convertido a la humanidad entera en la especie más vulnerable y aniquilable por sí misma.

Vivimos bajo el influjo de una fascinación por el poder tecnológico que "hoy por hoy constituye la fuente de un riesgo mayor para el futuro de la condición humana, e incluso para su mera supervivencia";[9] pues no nos es posible comprender e imaginar las terribles consecuencias que devienen de nuestras creaciones.

Y es que, teniendo tan presente los desastres ocurridos tras el lanzamiento de la bomba en 1945, al finalizar la Guerra de Vietnam a comienzos de los años setenta, Estados Unidos volvió a una política de rearmamiento con el proyecto *Iniciativa de Defensa Estratégica* (1983); aunado a que los gobiernos de Francia e Inglaterra aumentaron sus investigaciones sobre armas nucleares y varios países se sumaron a la construcción de plantas nucleares.[10]

Pero ¿por qué a pesar de ser tan evidentes los peligros que acontecen al mundo entero no actuamos? Anders explica que hemos perdido la capacidad de sentir miedo ante la magnitud del peligro que se cierne sobre nosotros. "Vivimos en la época de la incapacidad para el miedo",[11] definiéndolo como el sentimiento de angustia ante la proximidad de algún daño real o imaginario.

Se minimiza el peligro a través de la saturación, pues es innegable que la humanidad vive bajo el flujo constante de imágenes y noticias que diariamente apuntan a la tragedia y a la muerte: asesinatos, desastres, corrupción, acoso. Una vez que estas notas se repiten constantemente, pierden valía. El

[9] Jorge Linares, *Ética y mundo tecnológico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, p.193.

[10] Según datos del Organismo Internacional de Energía Atómica (OIEA), en julio de 2013 había, a nivel mundial, 434 reactores en funcionamiento, distribuidos en 30 países, los cuales proveen alrededor del 15% de la electricidad mundial y 69 más se encuentran en construcción.

Los 10 países con mayor proporción de electricidad de origen nuclear en 2012 fueron: Francia (74.79%), Eslovaquia (53.79%), Bélgica (51.02%), Ucrania (46.24%), Hungría (45.91%), Suecia (38.11%), Eslovenia (35.95%), Suiza (35.94%), Republica Checa (35.27%) y Finlandia (32.60%).

Mientras que los países que tienen en construcción 69 nuevos reactores nucleares son: Argentina (1), Brasil (1), China (28), Corea del Sur (5), Emiratos Árabes Unidos (2), Eslovaquia (2), Estados Unidos (3), Finlandia (1), Francia (1), India (7), Japón (2), Pakistán (2), Rusia (10), Taiwán (2) y Ucrania (2) [en línea], www.foronuclear.org/es/, consulta el 06 de octubre de 2018.

[11] G. Anders, *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, vol. 1, Valencia, Pretextos, 2011, p. 253.

peligro se vuelve "algo familiar, algo leído cien veces, algo aburrido. Y hoy es ya una *good old anger*".[12]

Los medios de comunicación[13] son los encargados de diluir el peligro, de volver a los hombres indiferentes ante el temor, ante el miedo latente "que pende sobre sus cabezas"; pues constantemente transmiten fuertes escenas, y escenas de muertes, provocando que sea imposible compadecerse, experimentar angustia y miedo por aquello que les sucede. Son demasiados y tan lejanos que se pierden en la desmesura de la radio, el televisor y, hoy en día, el internet.

Si bien el miedo es una capacidad que mantiene al ser humano alerta ante lo desconocido, una emoción que le permite sobrevivir, al hacerle reaccionar rápidamente ante situaciones peligrosas y/o alejarse de ellas,[14] Anders afirma que la humanidad ha perdido la libertad a tener miedo (*freedom to fear*), se le impide temer apropiadamente ante un peligro que resulta pavoroso: "la capacidad de tener un miedo apropiado, ese *quantum* de miedo, que deberíamos sentir."[15]

Si ya no se permite temer es porque se desestiman y minimizan las consecuencias de las creaciones humanas, en ese caso, el del poder de la bomba atómica y la energía nuclear, no obstante los accidentes ocurridos en los últimos cuarenta años: Three Mile Island,[16] el 28 de marzo de 1979 en

[12] *Ibidem*, p. 254.

[13] "En cuanto nos sentamos delante de la diminuta pantalla [no resulta casual que el tamaño de las pantallas en la actualidad, haya incrementado, pues dejando de lado las innovaciones tecnológicas, pareciera que entre más grande es, aumenta la calidad de 'realidad' proyectada y el espectador puede "introducirse" en ella] de inmediato se nos implantan unos ojos, que, al igual que unos prismas de ópera colocados a través, nos permiten ver cualquier escena de este mundo como inocente y humana […] nos incapacita para ver de otra manera, o sea, nos impide reconocer el mundo, los acontecimientos, las decisiones, las infamias, de los cuales se nos convierte en testigos y víctimas […] nos da una falda visión general […] porque nos hace creer que, a través de ella, 'abarcamos de una ojeada' [en el sentido de 'dominar espiritualmente'] la incalculable inmensidad del mundo". *Ibidem,* p. 155.

[14] El miedo es una respuesta biológica innata que ha tenido una función básica en la perpetuación de las especies. Es una respuesta perturbadora, afectiva (compuesta de sentimientos y/o emociones), automática, normalmente de duración reducida y difícilmente evitable. En el ser humano se localiza en la amígdala cerebral, aunque también está regulado por el córtex frontal. Es un fenómeno común a todos los animales […] Biológicamente se considera un mecanismo de supervivencia, útil y beneficioso ya que permite antecederse y reaccionar ante los peligros del mundo en que estamos inmersos y que debemos afrontar. […] Con mucha frecuencia el miedo tiene su base en lo desconocido […]. Francesc Mestres y José Vives-Rego, *Reflexiones sobre el miedo en el siglo XXI: filosofía, política, genética y evolución*, vol. 190-769. DOI: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2014.769n5011

[15] G. Anders, *La obsolescencia del hombre*, p. 255.

[16] A tan sólo tres meses de haber empezado a operar, la central experimentó una serie de fallos y errores que provocaron que empezara a perder agua de refrigeración del circuito

Harrisbug, Estados Unidos, ubicado en el nivel 5 de la Escala Internacional de Accidentes Nucleares;[17] Chernobil, el 26 de abril de 1986,[18] y Fukushima, Japón, el 11 de marzo de 2011,[19] ambos ubicados en el nivel 7, el más alto en la escala.

---

primario y que se produjera un aumento peligroso de la temperatura del combustible de uranio. El reactor paró automáticamente, un intenso calor residual permaneció en el núcleo y las barras de combustible comenzaron a derretirse (lo que se conoce por fusión del núcleo). A partir de ese momento, se evacuaron gases radiactivos a la atmósfera. Calificado en nivel 5 en la Escala Internacional de Sucesos Nucleares (INES), es el segundo accidente nuclear más devastador en la historia. Además del daño sufrido por la central, que, por supuesto, ya nunca más volvió a funcionar, este accidente provocó una importante liberación de radiactividad y ha causado incremento de cáncer en las zonas cercanas a la central, según demuestran estudios independientes. *Cfr*. *El accidente nuclear de Three Mile Island (Harrisbug, EE. UU., 1979)* [en línea], https://archivo-es.greenpeace.org/espana/Global/espana/report/nuclear/110327%20que%20paso%20en%20el%20accidente%20nuclear%20de%20Three%20Mile%20Island.pdf, consulta el 06 de octubre de 2018.

[17] La Escala Internacional de Eventos Nucleares y Radiológicos (INES, por sus siglas en inglés) se utiliza para la clasificación de eventos que resultan en una liberación de material radioactivo en el ambiente y en la exposición a la radiación de los trabajadores y el público. También se utiliza para eventos que no tienen consecuencias reales, pero donde las medidas implementadas para evitarlos no funcionaron como se esperaba. La escala también se aplica a eventos que involucran la pérdida o el robo de fuentes radiactivas y el descubrimiento de fuentes radiactivas no controladas en chatarra. Los Estados miembros utilizan INES de forma voluntaria para calificar y comunicar los eventos que ocurren dentro de su territorio. No es un sistema de notificación o informe que se utilizará para dar respuesta a una emergencia. Hay siete niveles en la escala, de los cuales, los tres primeros son incidentes sin consecuencias en el exterior de la planta y los otros cuatro son accidentes que implican la liberación de material radioactivo al medioambiente y con ello el impacto en la salud de las personas, e incluso la muerte por radiación, así como la evacuación inmediata del lugar del accidente. *International Nuclear and Radiological Event Scale* [en línea], https://www.iaea.org/topics/emergency-preparedness-and-response-epr/international-nuclear-radiological-event-scale-ines, consulta el 06 de octubre de 2018.

[18] Sucedió en la central nuclear Vladímir Ilich Lenin, a tres kilómetros de la ciudad de Prípyan, Ucrania. El accidente inició como un simulacro, que consistía en reducir el nivel de energía eléctrica en el reactor número 4 de la planta nuclear. Un experimento controlado que comprobaría si, en el caso de pérdida del suministro eléctrico, la desaceleración de la turbina podría aportar suficiente energía para seguir enfriando el agua del circuito principal de refrigeración hasta que se pusiera en marcha el generador diésel de emergencia; sin embargo, por una serie de errores humanos, aumentó la presión del reactor, lo cual ocasionó dos explosiones, permitiendo la salida de nubes radioactivas por varios días.

[19] Lo sucedido en la Central Nuclear de Fukushima comprende una serie de incidentes en cadena registrados como consecuencia de los desperfectos que ocasionaran el terremoto y el tsunami en la región de Tōhoku, el 11 de marzo de 2011. Tal fenómeno natural dio lugar a explosiones en los edificios que albergaban los reactores nucleares, lo que trajo consigo fallos en los sistemas de refrigeración, triple fusión del núcleo y liberación de radiación al exterior.

Pareciera que tales desastres nucleares fueron producto de una serie de fallos y errores humanos que ocasionaron las explosiones en los reactores y, con ello, la salida del material radioactivo tanto a la atmósfera, a *Three Mile Island* y Chernóbil, y al mar, Fukushima.

Para Günther Anders, que sólo vivió los dos primeros accidentes, le resultaría relevante indagar sobre las causas que generan la ceguera ante lo inminente, que es, a su juicio, la desaparición de la humanidad y del mundo en general, tal como lo conocemos.

Así, señala dos tipos de causas de la ceguera ante el Apocalipsis, una de carácter antropológico-filosófico, el *desnivel prometeico* (*das prometheische Gefälle*), y la otra de carácter histórico, la *noción de progreso*.

Desnivel prometeico

El *desnivel prometeico* radica en que nuestras diferentes facultades (el pensar, el sentir, responsabilizarse, actuar, imaginar) ya no están a la altura del poder tecnológico, esto es, no podemos representarnos lo que posee enormes dimensiones sobrehumanas y con ello recordar y responder ante los graves efectos de nuestras acciones.

> Hoy podemos planificar y, con ayuda de los medios de aniquilación producidos por nosotros, llevar a cabo la aniquilación de una gran ciudad. Pero imaginarnos ese efecto, concebirlo, sólo lo podemos hacer de manera muy deficiente. Y sin embargo lo poco que podemos imaginar, la borrosa imagen de humo, sangre y escombros, es siempre demasiado grande si la comparamos con el *quantum* mínimo de lo que somos capaces de sentir o de responsabilizarnos en la idea de la ciudad aniquilada. Cada facultad tiene sus límites de competencia, más allá de los cuales ya no funciona y, por tanto, no puede registrar aumentos.[20]

Cada vez más nuestras acciones u omisiones son tan grandes o repercuten tanto después de un tiempo considerable, que no alcanzamos a responder y hacer conciencia de ello, "las diferencias entre las capacidades pueden crecer tan desmesuradamente que las facultades se pierdan de vista entre sí; que lleguen a ser incapaces de referirse a los mismos objetos y que la conexión entre ellas quede rota de manera definitiva."[21]

El *desnivel prometeico* se muestra a partir de que, como creadores y productores de un mundo artificial, no estamos a la par de la conciencia, responsabilidad y proyección del *Prometeo que hay en nosotros*. Ya nos ha-

[20] G. Anders, *La obsolescencia del hombre…*, p. 256.

bía mostrado Emmanuel Kant que nuestra razón es limitada, pero ahora, afirma Anders, no sólo la razón, sino también nuestra imaginación se encuentra reducida. Y es que “en comparación con lo que sabemos y podemos producir, podemos imaginar y sentir demasiado poco; que, en cuanto a sentir, somos menores que nosotros mismos”.[22]

Este desnivel no sólo entre el “hacer” y “sentir” no es menor que el existente entre el “saber” y el “comprender”, pues por mucho que se pueda saber de cierto tema, efecto u objeto, no implica que se haga algo para modificarlo, pues nuestra razón y capacidad imaginativa no alcanza a prever o comprender las grandes dimensiones que trae consigo nuestro actuar.

> Es innegable que “sabemos” qué consecuencias comportaría una guerra atómica, pero sólo lo “sabemos”. Y este “sólo” indica que ese “saber” nuestro está muy cerca del no saber, al menos del no comprender, más cercano a éste que al comprender. A veces, cuando por último incluso exclamamos “¡Ya lo sé, ya lo sé!” es sólo para, por amor de Dios, no tener que saber aún más y, amparados en el alivio del supuesto saber, poder replegarnos de nuevo en el ignorante no saber.[23]

Frente a ello, aclama Anders, “la única tarea moral decisiva de ahora consiste en educar la imaginación moral”,[24] lo cual implica ajustar, ampliar e incluso exagerar en la proyección de nuestra imaginación para poder acercarnos a la desproporción inimaginada de nuestras propias creaciones.

> Creo que la inmoralidad o la culpa de hoy en día no consiste en la sensualidad ni en la infidelidad ni en la improbidad ni en la relajación de las costumbres, ni siquiera en la explotación, sino en la falta de imaginación […] el primer postulado de hoy es: amplía tu capacidad de imaginación para que sepas qué estás haciendo. Además, esto es tanto necesario en cuanto la percepción tampoco está a la altura de lo que producimos […] Necesitamos movilizar la imaginación precisamente para seguir estando a la altura de la experiencia […] la imaginación es la percepción de hoy”.[25]

Si realmente llegáramos a imaginar un mundo en el que la humanidad, así como todo lo que nos rodea, ya no existiera más; es decir, desapareciera aniquilada por las acciones que hacemos o por aquellas que no logramos transformar, realmente pensaríamos, más de una vez, realizar o no tal acción. “Esta tarea no consiste en representarnos el no ser de un ente en

[21] *Ibidem,* p. 257.
[22] *Ibidem,* p. 258.
[23] *Ibidem,* p. 263.
[24] G. Anders, *Llámese cobardía a esa esperanza*, p. 80.
[25] *Ibidem,* p. 80.

particular como si continuara existiendo en un mundo sustituto, sino en imaginarnos que este mundo, el mundo mismo, o por lo menos nuestro mundo humano, no exista más."

La ilusión ilustrada del progreso

La segunda causa responde a una ceguera disfrazada de progreso, pues la humanidad trae consigo una visión nublada por sus luces centellantes. Esta promesa ilustrada ha vuelto al ser humano incapaz de visualizar escenarios futuros negativos, representando "un progreso ilimitado que ha forjado una idea del mundo sin una finalidad propia",[27] acrecentando con ello el desnivel prometeico.

Para esta sociedad tecnológica, el futuro ya no adviene, sino que es un objeto de producción de este moderno Prometeo que sólo crea, de manera autómata, escenarios, objetos, armas, ideologías, porque puede y tiene el poder para hacerlo, sin percibir y ser consciente de que sus creaciones se desmoronan, cual Golem, encima de él, cubriéndolo y ahogándolo.

Pero si consideramos que el futuro *ya no viene* sino que el ser humano *lo crea, lo realiza en la acción*, también está inscrita la posibilidad de su interrupción; es decir, la posible ausencia de futuro. En este sentido, la creación de la bomba, y con ello la utilización de energía nuclear, ubica al ser humano bajo una situación de angustia e incertidumbre perene; pues el futuro, su futuro, se ve interrumpido, el tiempo se suspende y se crea la posibilidad de la no existencia, al ser tan apabullantes nuestras creaciones, como sus efectos a través del tiempo. El hombre, afirmará Anders, "vive sin tiempo […] y por tanto, sin el horizonte, en que únicamente podría emerger el final del futuro, o sea, la posible catástrofe."[28]

> Aunque esta interrupción no se produzca ya mañana: mediante lo que hacemos hoy puede aparecer pasado mañana o en la generación de nuestros bisnietos o en la "séptima generación". Dado que los efectos de lo que hacemos hoy *permanecen*, ya hoy alcanzamos ese futuro; con lo que queda dicho que ya está presente en sentido pragmático […] Tenemos, pues, poder sobre un tiempo, que habitualmente no tomamos ni podemos tomar en consideración como "futuro". Nuestra acción va más allá de nuestra comprensión. *Lanzamos más allá de lo que, miopes, podemos ver.*[29]

---

[26] G. Anders, *La amenaza nuclear,* en Linares, p. 228.
[27] Linares, *op. cit.,* p. 228.
[28] G. Anders, *La obsolescencia del hombre…,* p. 280.

La época tras la bomba constituye un tiempo final (*Endzeit*), un tiempo intermedio entre el acontecimiento apocalíptico y el final realizado; deja atrás una concepción de tiempo en el que un suceso da lugar a otro. Sin embargo, esta situación se torna una suspensión indefinida, un fin que está presente, pero se pospone continuamente: "El tiempo se convierte en un episodio situado no entre dos eternidades, como nuestros antepasados esperaban, sino entre dos nadas: entre la nada de lo que nadie recuerda que ha sido, como si no hubiese sido jamás; y la nada de lo que jamás será. Y puesto que no habrá nadie para distinguir entre estas dos nadas, éstas acabarán convirtiéndose en una única nada".[30]

Como aquel reloj que marca el "fin del mundo" (el Reloj del Apocalipsis o del Juicio Final, *Doomsday Clock*), puesto en marcha en 1947 después de la Segunda Guerra Mundial por científicos de la Universidad de Chicago; en el cual, una vez marcada la medianoche llegaría la destrucción total de la humanidad.[31] Este tiempo apocalíptico es el tiempo de la postergación indefinida, de una conciencia de muerte, de destrucción y catástrofe que se adelanta y retrasa para volver a "corregirse",[32] pero nunca eliminarse.

Ampliar la imaginación: ampliar la responsabilidad

Si planteamos un escenario en el cual el ser humano ya no es responsable de sus actos, si ya no considera su actuar como parte de una acción moral

---

[29] *Ibidem*, p.270.

[30] G. Anders, "Mandamientos de la era atómica", en *Filosofía de la situación* (ed. César de Vicente), Madrid, Catarata, 2007, p. 76.

[31] G. Anders, *La obsolescencia del hombre…,* p. 280.

[31] En funcionamiento gracias a la junta directiva del *Bulletin of the Atomic Scientists;* el reloj inicialmente se adelantaba unos minutos ante la amenaza de una guerra nuclear global; pero desde hace tiempo se han incluido los cambios climáticos y todo nuevo desarrollo en las ciencias y nanotecnología que pudiera infligir algún daño irreparable. Actualmente, el reloj marca las 23:58, pues el 25 de enero de 2018 se reajustó, adelantándose treinta segundos respecto del año pasado, luego de analizar el retorno de las armas nucleares, la tensa relación de Estados Unidos con Corea del Norte, el uso de bombas biológicas y el cambio climático. *Cfr. It is now two minutes to midnight* [en línea], https://thebulletin.org/2018-doomsday-clock-statement/, consulta el 06 de octubre de 2018.

[32] En 2018 fue la primera vez que el reloj volvió a estar dos minutos antes de las doce, tal como ocurrió en 1953, año en el que Estados Unidos decidió desarrollar la bomba de hidrógeno y probar su primer dispositivo termonuclear, borrando un islote de Eniwetok.

dentro del marco de lo que está permitido o no hacer, su actuar; es decir, su trabajo se convierte en un colaborar con la empresa.

> Nuestro *actuar* [*handeln*] o, digamos mejor, también de nuestro *hacer* [*tun*] […] se convierte en un colaborar conformista, pues tiene lugar en el marco de empresas organizadas, fuera del alcance de nuestra vista, pero vinculantes para nosotros […] la existencia actual del hombre no es, la mayoría de las veces ni sólo *mover* ni sólo *ser movido,* ni sólo actuar ni sólo ser accionado; más bien es *activa y pasivamente neutral.* Daremos a este estilo de nuestra existencia el nombre de *medial.*[33]

Si el ser humano es un mero colaborante, un ser medial, no puede sentir responsabilidad, culpa, vergüenza, arrepentimiento, no tiene esperanza ni espera nada, porque a pesar de todo sólo habría colaborado; no sería responsable de lo que "hace" la empresa, del producto que fabrica, de la finalidad de aquello que produce. "En términos morales, producto y fabricación del producto están separados; ese *estatus* moral del producto (por ejemplo del gas tóxico o el de la bomba de hidrógeno) no echa ninguna sombra sobre el *estatus* moral de quien, trabajando, participa en su producción. Da igual que sepa o no lo que hace: para lo que hace no necesita conciencia".[34]

En el caso de la bomba nuclear, no sólo los científicos que la idearon y construyeron colaboraron en su acción, también el presidente Truman, y aquellos soldados que volaron con *Little Boy y Fat Man,* como los que dieron las coordenadas para su detonante aterrizaje e incluso aquellos tenientes y coroneles que se quedaron en tierra esperando, a partir del terrible y planeado suceso, la "resolución" de la guerra a su favor.

Es necesario, afirmará Anders, ampliar el rango de responsabilidad ante nuestras acciones y omisiones, pues éstas trascienden en el tiempo y el espacio. Las consecuencias de la bomba atómica se mostraron no sólo en las 140 000 personas aniquiladas de forma inmediata, sino en los miles de enfermos de cáncer de generaciones posteriores a la guerra, pues aún después de 73 años, los más de 6 000 *hibakusha* (los bombardeados, en japonés) tratados en los hospitales de Hiroshima y Nagasaki, están mu-

---

[33] G. Anders, *La obsolescencia del hombre…,* p.274.

[34] *Ibidem,* p. 276.

riendo por problemas circulatorios, daños en tejidos, problemas de riñón, infartos cerebrales, alteración del sistema inmunológico, tumores malignos y leucemia.[35]

> Sólo tres años después de las bombas, el número de casos de leucemia entre los *hibakusha* ya era superior al de las poblaciones no expuestas y el aumento del riesgo relativo (comparado con grupos de control) tendría su pico a los siete años. Los que eran niños en 1945, presentaron los mayores índices de leucemia de todos los supervivientes. En cuanto a los distintos tipos de cáncer sólido (sarcomas, carcinomas y linfomas, por ejemplo), el aumento de la incidencia se detectó a los 10 años, mientras el riesgo de sufrir un tumor también se relacionó con la dosis de radiación recibida. La edad es un factor que interviene en la carcinogénesis, así que el cáncer se manifestó con mayor fuerza en la medida que los supervivientes envejecían. Hoy, la media de edad de los *hibakusha* es de 80 años. Según la Cruz Roja japonesa, de las muertes de supervivientes registradas en el hospital de Hiroshima desde marzo de 2014, casi dos tercios fueron por tumores malignos, destacando el cáncer de pulmón, estómago y leucemia.

Es importante, también, que entendamos que la responsabilidad de nuestros actos no termina en el ahora, sino que se extiende a las generaciones venideras, aún con mayor permanencia pues los artefactos que creamos tienen un mayor rango de subsistencia que el de hace 100 años. "Ya lo decía en un relato molúsico: [36] 'Saluda a los no nacidos como si fueran tus vecinos' […] [Pues] lo que se exige no es, por ejemplo, prever a la manera de los profetas esto o aquello, sino únicamente de que tratemos de comprender el horizonte ampliado como *nuestro*".[37]

El imperativo de precaución frente al desfase prometeico

Si, como hemos afirmado, existe un desnivel entre el *hacer* y el *tener*, las creaciones humanas han sobrepasado el nivel de lo que podemos imaginar,

[35] Miguel Ángel Criado, "Hiroshima y Nagasaki, 70 años de efectos secundarios", *El País,* 8 de agosto de 2015, [en línea], https://elpais.com/elpais/2015/08/08/ciencia/1439021562_402040.html consulta el 06 octubre de 2018.

[36] En 1931, Günther Anders comienza a escribir una novela llamada *La catacumba molusica,* en la cual retrata los regímenes fascistas y sus aparatos de propaganda y adoctrinamiento en la ciudad de Molusia.

[37] IG. Anders, *La obsolescencia del hombre…,* p. 271.

prever y hacernos cargo. Por ello, es preciso advertir que nuestra relación con las *cosas* (creadas, convertidas, tenidas) se ha transformado, así como la dimensión y la consideración que tenemos con ellas, pues las *cosas* decisivas, y con ello me refiero a las que constituyen nuestro mundo actual y deciden nuestro destino, no son de ninguna manera simplemente *cosas*, sino máximas que se han convertido en cosas y modos de acción materializados, con lo cual el imperativo que regirá la era atómica debería indicar lo siguiente: "Ten únicamente las cosas cuyas máximas de acción puedan convertirse también en máximas de tu propia acción".[38]

Esto es, si no es posible representarnos el efecto de una acción ocasionada por una cosa que creemos y/o una acción realizada por ésta, entonces se trata de algo que sobrepasa el umbral de lo representable y de lo imaginable debido al enorme alcance del poder empleado, por lo que su repercusión puede ser algo implacable, inclemente, desbordado; luego no debe ser intentado, y, en consecuencia, es preciso revisar la acción planeada, rechazarla o combatirla para inhibirla.

Anders nos muestra que no podemos poseer, crear o actuar de una manera ciega, irresponsable y coludida con aquello que de antemano podemos suponer, incluso en el más ingenuo de los escenarios, que cause algún tipo de daño o destrucción a otro. Ese mismo otro ya no es ajeno ni distante en tiempo o espacio, ese "otro" somos nosotros, son nuestros hijos, son las generaciones venideras por las cuales es necesario evitar la destrucción del mundo mismo, así como el aniquilamiento de la humanidad.

[38] *Ibidem,* p. 284.

ELEMENTOS ANTITRÁGICOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR. REBELDÍA Y DESACATO FRENTE A LA EXPERIENCIA DEL MAL

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

RESUMEN: La religiosidad popular es vivencial en contextos sociales donde lo ordinario es una rutinaria catástrofe, la apuesta por aferrarse positivamente a la vida, la posibilidad de sobresalir, sacar adelante a los hijos, resolver los problemas constantes en situaciones económicas y culturales adversas. Se convierte en sí misma en el milagro esperado: no sucumbir en la desgracia, no naufragar en la desesperación. Lo sagrado se yergue como baluarte de sentido que salva cuando todo lo demás naufraga; aunque ese sentido de lo sagrado no esté cifrado desde las coordenadas institucionales eclesiásticas oficiales. La religiosidad popular opera bajo un horizonte de sentido existencial y confrontación de la adversidad y la desgracia, fuera de cuyos marcos no sería entendible lo que se realiza, cree y espera por parte de los sujetos religiosos que hacen operativas estas expresiones religiosas.

ABSTRACT: Religiousness is developed in social contexts where the life is hard, the bet for sticking positively to the life, the possibility of standing out, extracting forward the children, solving the constant problems in economic and cultural adverse situations, turns itself into the awaited miracle: not to succumb in the misfortune, not to sink in the desperation, though this sense of the sacrality is not coded from the institutional and official ecclesiastics ways. Popular Religiousness operates under a horizon of existential sense and confrontation of the adversity and the misfortune, out of whose frames it would not be understandable what is realized.

* Instituto Internacional de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Religiosidad popular, sufrimiento, sentido existencial, mal, resistencia, rebeldía.

Keywords
Popular religiousness, suffering, existential sense, evil, resistance, rebelliousness.

Propongo aproximarnos a este problema de la Religiosidad Popular como rebeldía y desacato frente a la experiencia del mal desde cinco puntos básicos, interrelacionados, y que para su exposición se ordenan del siguiente modo:

- Sufrimiento y desilusión en el *a pesar* humano.
- Cuestiones psicológicas implícitas en los cultos populares
- El silencio de Dios.
- El elemento antitrágico implícito en la religiosidad popular.
- Orden, balance y equilibrio en la vida cotidiana. Cosmificación del caos.

La idea de presentar este punteo es encauzar cierto estilo en el enfoque interpretativo de estos fenómenos religiosos populares, valorados desde sí mismos y su peculiaridad histórico-cultural, antes del encasillamiento monológico de una comparación descontextualizada a un modelo universal de lo que debiera ser desde la ortodoxia institucional eclesiástica. No partimos, pues, del supuesto de lo que *debiera ser*, sino de lo que efectivamente *es*. En un enfoque fenomenológico, partimos de la observación de lo que ocurre en la realidad social y tratamos de entenderla y explicarla desde lo que los actores sociales que la generan dicen acerca de sí mismos en ese contexto celebrativo.

Hay que precisar que partimos de una postura positiva que valora la religiosidad popular en relación (mas no exclusivamente) con la instancia oficial. Esto significa que la religiosidad popular es un hecho social valioso en sí mismo, dotado de sentido cultural, independientemente de que la religión oficial no vea sentido en ella, porque se aleja de principios universales custodiados por el canon. De hecho, sin poder universalizar esta afirmación, me parece evidente que en la época contemporánea hay una revaloración eclesiástica de la religiosidad popular. Si hubo una época en que se denostaron las manifestaciones religiosas populares por parte de la jerarquía eclesiástica, por considerarse tendientes a la superstición y ancladas en cierto paganismo primitivo, la situación actual ha cambiado. En este sentido, podríamos intercalar aquí lo expresado por Ramos Guerreira:

"haber señalado la conexión que une la religiosidad popular con los misterios fundamentales de la Iglesia equivale a decir que el fenómeno de la religiosidad popular es en sí mismo riqueza pastoral, es más, es afirmar que, sin su presencia, algo fundamental faltaría en la tarea de la Iglesia que es la Evangelización".[1]

En este mismo sentido y en consonancia con lo que apunta Ramos, Nicolás López sostiene que "la Iglesia, desde su experiencia multisecular, sabe que la piedad popular es un don del Espíritu que debe no solamente custodiar, preservándolo de los riesgos que pueden afectar a sus manifestaciones, sino fomentar también juntamente con la vida litúrgica de los fieles".[2]

Es obvio, entonces, que estaríamos más bien propugnando y defendiendo una suerte de cristianismo hasta cierto punto desinstitucionalizado, que busca fluir por otros itinerarios (distintos de los del dogma y el canon) que resultan más significativos para la vida real y concreta de quienes cobijan ese cristianismo en la historia (no universal, sino real, concreta y específica). Es decir, una expresión religiosa de la experiencia cotidiana.

Ahora bien, dejando esas reflexiones de tipo universal, quiero dejar claro que, respecto de la propuesta aquí condensada, parte del punteo sugerido a continuación viene, en buena medida, de cierta influencia de textos que a lo largo de la labor docente se han entreverado, dando ciertas pautas peculiares a conjunciones disciplinares inesperadas, como la antropología (donde surgió mi incorporación a este tema de la religiosidad popular), y la filosofía, desde su vertiente de antropología filosófica y la filosofía de la alteridad, en especial, desde el pensamiento de Emmanuel Levinas, filósofo lituano. Pero también se ha incorporado la antropología teológica, concretamente desde la cuestión del sufrimiento y la respuesta humana a él en concordancia con la fe puesta en Dios, personificado y trascendente, como se le entiende desde el cristianismo. En este sentido, me gustaría, pues, iniciar con un breve recorrido de algunos extractos de esos textos, empezando por la siguiente afirmación de Levinas:

> El poder es la manera en que se produce un origen, un principio en la anarquía de los elementos que por sí mismos van de ninguna parte a ninguna parte: este cielo, este mar, este viento, esta luz, esta noche. Sus revuelos, su trajín, su cabeceo o sus balanceos, sus oleajes repiten el caos del hay. El origen

[1] Julio Agustín Ramos Guerreira, en J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, p. 158.

[2] Nicolás López, en J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *op. cit.*, p. 190.

> y el sentido se producen bajo las especies de un ente. El ente como tal se recupera del ser anónimo en que está sumergido, o se ahoga. Se recupera o rehace pudiendo sobre esos elementos anónimos, asumiéndolos, y por consiguiente, empezando siempre de nuevo, resurgiendo en el origen de lo que sucede.[3]

En medio de ese caos anónimo y sin sentido de la interminable sucesión de acontecimientos en el mundo, el sujeto religioso requiere imperiosamente significar su estadía en medio de ese caos que escapa a sus manos y control; así, da sentido a lo que le rodea, a su propia situación en medio de dicho caos, que deja de serlo para convertirse en un cosmos. Y, si ese proceso lo lleva lejos de los linderos de la ortodoxia, ¿es por eso culturalmente menos válido? Para no ahogarse en el agitado mar de una vida material adversa, debe asignarles sentido, y eso es rehacerse asumiendo el anonimato de lo que pasa, en la fuerza personificadora del sentido implícito en el "pasa porque". En tal proceso, la noción de lo sagrado desempeña un papel decisivo en virtud de su calidad extrahistórica y trascendente (puede ayudarme precisamente porque está afuera y es más fuerte), tal vez demasiado trascendente desde la oficialidad. De ahí que la religiosidad popular sea ese estadio intermedio entre un más allá demasiado lejano y un acá duro y riguroso donde la ayuda de orden divino es más que bienvenida, pero de forma asequible, cercana, materialmente efectiva y de una eficacia rápida.

La experiencia del sufrimiento en la vida humana ha jugado siempre un papel protagónico en la religión. Al ser una de las experiencias existenciales más fuertes que cimbran la estructura completa de la persona humana, la religión no puede no atender esta dimensión del sinsabor humano. Sufrir no es una cuestión epistemológica; es existencial, muerde en carne viva, supera el ámbito de la reflexión, apresa la existencia entre sus dientes y desgarra el tejido que lo ordinario entrelazó en los cauces de una supuesta normalidad que angustiosamente se desvanece. Ser a pesar de mi voluntad, caer en circunstancias que han apresado mi existencia donde nunca pensé estar ni accedí a estar, pero hacia allá me llevaron las "ocurrencias" que a lo largo de mi vida empujaron mi ser a llegar allí. En la tradición judía, hay una amplia recopilación de esta experiencia antropológica. Para empezar, podríamos mencionar la tercera lamentación, que, en su belleza desgarradora, deja ver claramente la situación del hombre apabullado por sus pesares reales y concretos:

[3] Emmanuel Levinas, "Más allá de lo posible", *Escritos inéditos 2*, Madrid, Trotta, 2015, p. 195.

Yo soy el hombre que ha visto la miseria
bajo el látigo de su furor.
Él me ha llevado y me ha hecho caminar
en tinieblas y sin luz.
Contra mí solo vuelve y revuelve
su mano todo el día.
Mi carne y mi piel ha consumido,
ha quebrado mis huesos.
Ha levantado contra mí en asedio amargor y tortura.
Me ha hecho morar en las tinieblas,
como los muertos para siempre.
Me ha emparedado y no puedo salir;
ha hecho pesadas mis cadenas.
Aun cuando grito y pido auxilio,
Él sofoca mi súplica.
Ha cercado mis caminos con piedras sillares,
ha torcido mis senderos.
Oso en acecho ha sido para mí,
león en escondite.
Intrincando mis caminos, me ha desgarrado,
me ha dejado hecho un horror.
Ha tensado su arco y me ha fijado
como blanco de sus flechas.
Ha clavado en mis lomos
los hijos de su aljaba.
De todo mi pueblo me ha hecho la irrisión,
su copla todo el día.
Él me ha colmado de amargura,
me ha abrevado con ajenjo.
Ha quebrado mis dientes con guijarro,
me ha revolcado en la ceniza.
Mi alma está alejada de la paz,
he olvidado la dicha.
Digo: ¡Ha fenecido mi vigor,
Y la esperanza que me venía de Yahvé![4]

Sufrimiento y desilusión en el *a pesar* humano

El ser humano es artífice de su destino; sin embargo, existen ciertos rescoldos trágicos como imponderables de la vida que ocurren *a pesar* de la vo-

[4] *Lamentaciones* 3, 1-18.

luntad. Son manifestaciones inesperadas que trastocan los cauces de nuestra decisión personal.

Las experiencias humanas (temporales y limitadas como son) pueden llevar al hombre a lo sublime, o también, desfigurar brutalmente el rostro del hombre. Ser atropellado por las circunstancias, arrastrado en el mar de escombros de la catástrofe, "a pesar" de la voluntad. Ser a *mi pesar*, llegar a ser lo que la conjunción de circunstancias acotó en un constreñido campo de decisión personal. Siempre presente esa libertad, pero acotada —en situaciones límite— hasta un pequeño puñado de posibilidades reales cuyo acceso se encuentra rodeado por un campo minado de imponderables y circunstancias fortuitas.

Creo que el ser humano es plenamente artífice de su destino. Como bien expresó Pico de la Mirándola, en su célebre *Oración sobre la dignidad del hombre*, fuimos regalados —como humanos— con el don de una forma inacabada, "para que cada quien más a su gusto y honra se forje a sí mismo". En este sentido, no comparto la visión de un destino trágico al modo griego, en el cual la tragedia manifiesta todo el peso de un *a pesar* que atropella por completo toda posibilidad de acción humana. Como Edipo, quien queriendo huir de su destino lo cumple, porque siendo su destino, debía cumplirse *a pesar* de la voluntad de Edipo; así, huyendo, lo encuentra; resistiéndose, lo posibilita. No defiendo esta definitividad absoluta de ese *a pesar*, pero existe y opera en la existencia.

Por ello, bien podríamos llamarlos *rescoldos trágicos,* rescoldos que refieren a esos imponderables de la vida que ocurren *a pesar* de la voluntad. Manifestaciones inesperadas de nuestra finitud y debilidad que trastocan los cauces de nuestra decisión, convirtiéndose en ciertos momentos en accidentadas esquirlas de una explosión provocada por circunstancias volátiles, quedando determinados por decisiones no tomadas, pagando penas de una culpa no cometida, sometidos a un juego azaroso de *ocurrencias* que aniquilan el cauce de nuestros planes, en una existencia que se convierte en un proyecto truncado a nuestro pesar.[5]

La realidad humana está metida en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. Esto se vive dramáticamente en la existencia real-concreta y

[5] No víctimas, pero sí sujetos de imponderables. Una víctima es quien padece un daño y su ámbito de voluntad se ve reducido a nada; ser víctima de las circunstancias es ser sujeto inerte atrapado en el azaroso juego del contexto. En este sentido, convertirse en víctima equivale a renunciar a la libertad personal. Por ello, aclaro que no estoy optando por la victimización y disolución de la decisión personal, sino por el *a pesar,* que hace que las cosas resulten muy lejos de donde nuestro ámbito de decisiones quería llevarnos; en otras palabras, se trata de un resultado en la realidad que ocurre a pesar de nuestras decisiones, voluntad y proyectos. Ese *a pesar* es lo que identifico como *rescoldos trágicos en la existencia.*

se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo. En contextos sociales capitalistas posmodernos se destaca de una forma peculiar, frente a sistemas anónimos que disuelven la individualidad y la hacen padecer —desde ese anonimato— una suerte de disolución del ámbito de decisiones personales, en un corrosivo entorno que paulatinamente diluye la responsabilidad individual a fuerza de desilusión en la cotidianidad de sinsabores materializados, *a pesar* de la pretensión volitiva de un bienestar.

La innegable brevedad de nuestra existencia siempre deja un tono de nostalgia y la sensación de ruptura con un proceso que no llegó a culminarse. Bien expresaba en este sentido Emmanuel Levinas, la idea de que morir es dejar siempre un proyecto inacabado.[6] Somos mortales; si es que tenemos alguna esencia, ésta no se yergue como fortaleza impenetrable, sino como vulnerabilidad, fragilidad, fugacidad.

Y es allí donde el sentido cobra particular importancia para el ser humano, pues no se trata de ceder indefensamente ante una conciencia negativa de finitud que cierna nubarrones de absurdo sobre nuestra vida, sino de ser en medio de esta circunstancia. Pero, por más grande que sea el optimismo al emprender esta empresa, es evidente que alrededor del individuo pesan circunstancias, contextos y acontecimientos sobre los que la persona no tiene control, y ocurren a *su pesar*. Entonces, tenemos al ser humano como protagonista de su destino, ser único capaz de intervenir activamente en eso que es, superando los confines del instinto y la determinación mediante su voluntad, una capacidad volitiva limitada a la par de la limitación de la naturaleza humana.

Lejos de este abandonarse de manera pasiva a las garras del destino, el ser humano puede —aunque sea temporalmente— regir su camino mediante su voluntad. No negamos dicha realidad antropológica; sólo resaltamos que el *a pesar* de la voluntad estará siempre presente, desafiando el proyecto vital y obligando a reconfigurar nuevos senderos existenciales.

Cabe señalar que esta situación de aprisionamiento existencial, entre fuerzas externas al individuo y su ámbito de decisión personal, se exacerba en contextos sociales deshumanizados que aniquilan la persona en medio de un anonimato *uniformante* en coordenada de un sistema de producción a ultranza, en la cual la única posibilidad de ser es bajo los parámetros impuestos desde la economía y sus reglas de productividad, eficiencia y performatividad, lo que convierte al ser humano en producto de uso y consumo, sujeto a ser desechable en cualquier momento que la conveniencia lo exija. La fragilidad humana se hace más patente que nunca, la fugacidad de nues-

[6] *Cfr.* E. Levinas, "Dios, la muerte y el tiempo", Madrid, Cátedra, 1993, y, de él mismo, *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993.

tra brevedad se acentúa y, en medio de estos imponderables, las decisiones son cada vez más in-significantes en un cotidiano atropello de un destino inclemente que pasa por encima de las decisiones personales de forma sistemática, hasta el punto de parecer que la propia decisión es el culmen de una burla, en un juego siniestro donde no hay posibilidad alguna de ganar.

La sistemática desilusión, fracaso y ruina llevan a un estado mental de abatimiento y derrota previa a cualquier acción. Ése es el *a pesar* al que nos referíamos, los acontecimientos seguirán *a pesar* de mí y mis decisiones. Sin embargo, aquí juega un papel preponderante la esperanza y la opción religiosa en la salvaguarda de la utopía, la ilusión y el porvenir.

Cuestiones psicológicas implícitas en los cultos populares

En los cultos populares intervienen más razones de este mundo que del otro. Más que una sumisión a una voluntad eterna externa a la realidad material, percibimos desde la observación etnográfica una apuesta por la solución inmediata a las necesidades inmanentes, donde la voluntad del ente sagrado trata de ser persuadida para que coincida con la voluntad del suplicante. Es una expresión religiosa de marcada temporalidad material. En tal sentido, conviene extender nuestra reflexión hacia la cuestión psicológica implícita en estas manifestaciones rituales que —en su historicidad, pragmatismo y materialidad— develan un mundo de anhelos, sentimientos y esperanzas que dicen mucho de los seres humanos que los practican. Destacan, así, los siguientes aspectos:

- Necesidad de compañía: una que resulte efectiva, útil y pronta. Dicha compañía denota una cierta sumisión jerárquica con respecto del ente sagrado, pero sin perder la horizontalidad de la relación. Se trata de una relación interpersonal, atravesada por todas las contradicciones inherentes a la condición humana; no es en ningún sentido una relación de tipo conceptual, doctrinal o litúrgica.
- Anhelo de esperanza*:* una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma; es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido.
- Significar y dar sentido al absurdo: el caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino

vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos, lo cual devela en estas manifestaciones religiosas de los exvotos, un anhelo de presencia divina en cada hecho de la vida.

- Fortalecimiento del *trayecto vital*: Louis Duch,[7] fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña este término para referir la innegable subjetividad de la vivencia religiosa que se experimenta en una vida concreta cifrada como *trayecto vital*; es decir, en una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un no es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen "no", se recurre a aliados de otro ámbito de posibilidades: los entes sagrados. Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos "adversos" para convertirlos en *milagros,* entendidos popularmente como huellas del paso divino en la catástrofe personal, ayuda a "remendar" las rupturas en el trayecto vital, lo cual coadyuva a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, necesidades materiales y relaciones interpersonales.

La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, vuelve imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida, ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien caben aquí las palabras de Emmanuel Levinas: "Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad".[8]

Lo expresado en los incontables retablos o exvotos que abundan en tantos santuarios mexicanos dan cuenta de la conciencia de los devotos ofe-

[7] *Cfr.* Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007.

[8] E. Levinas, "La experiencia judía del prisionero", *Escritos inéditos 1*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 131-135.

rentes de que lo sagrado los tocó desde su ordinaria cotidianidad. Incluso en detalles tan vagos y polivalentes, que bien pudieran significar otras 100 cosas, pero sólo importa una significación, la de aquel que ofrenda, pues su propia experiencia de lo divino en su quehacer cotidiano fue lo que hace que emerja esa "hierofanía de lo cotidiano", manifestación sagrada dirigida a un solo ser humano en particular en su tiempo y espacio concretos. En muchas formas, es un proceso de incautación del sentido de lo sagrado, que el hombre común arrebata del ámbito oficial, para aplicarlo a su contexto singular, sin que ello implique necesariamente la adopción de todo el aparato doctrinal y normativo. Desde la crudeza de su vida cotidiana, el individuo interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado en su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad; es la pura expresión del sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario.

Así, no es de extrañar que, en esta vivencia de lo religioso, las puertas de lo milagroso se abran en los lugares y acontecimientos más insospechados. En *El diosero*, Francisco Rojas González narra *La parábola de un joven tuerto*, donde cuenta de un joven tuerto que era molestado por los demás chicos del pueblo, con burlas y escarnios crecientes al ritmo del cantadito: "¡Uno, dos, tres, tuerto es!" Hartos, el joven y su madre acuden al Santuario de San Juan de los Lagos para pedir que al muchacho se le quite lo tuerto. En la fiesta, un cohetón quema el ojo bueno del tuerto y queda irremediablemente ciego. En este contexto, resalto directamente el texto subsecuente a tales acontecimientos:

> Retornaban. La madre hacía de Lazarillo. Iban los dos trepando trabajosamente la pina falda de un cerro. Hubo de hacerse un descanso. Él gimió y maldijo su suerte… Mas ella, acariciándole la cara con sus dos manos le dijo:
> —Ya sabía yo, hijito, que la Virgen de San Juan no nos iba a negar un milagro… ¡Porque lo que ha hecho contigo es un milagro patente!
> Él puso una cara de estupefacción al escuchar aquellas palabras.
> —¿Milagro, madre? Pues no se lo agradezco, he perdido mi ojo bueno en las puertas de su templo.
> —Ése es el prodigio por el que debemos bendecirla: cuando te vean en el pueblo, todos quedarán chasqueados y no van a tener más remedio que buscarse otro tuerto de quien burlarse… Porque tú, hijo mío, ya no eres tuerto.
> Él permaneció silencioso algunos instantes, el gesto de amargura fue mudando lentamente hasta transformarse en una sonrisa dulce, de ciego, que le iluminó toda la cara.
> —¡Es verdad, madre, yo ya no soy tuerto…! Volveremos el año que entra; sí, volveremos al Santuario para agradecer las mercedes a Nuestra Señora.

—Volveremos, hijo, con un par de ojos de plata.
Y lentamente, prosiguieron su camino.[9]

En este orden de ideas, recurro a Félix Báez-Jorge, eminente estudioso contemporáneo de dichos fenómenos religiosos populares, quien en su libro *Olor de Santidad,* nos ofrece un apéndice autobiográfico del cual quisiera resaltar ahora una anécdota fundante del interés de este autor —entrañable maestro y guía en tales estudios—, por lo implícito en estos fenómenos sociorreligiosos. Báez-Jorge se refiere al agua milagrosa del obispo Guízar y Valencia, hoy San Rafael Guízar y Valencia:

> Una tarde tuve la encomienda de llevar un frasquito del "agua del obispo" a la casa de la costurera de mi tía Mercedes; la madre de ella sufría de terribles dolores reumáticos, agravados por la humedad invernal […] resbalé en el cruce de la calle de Juárez y Revolución. Naturalmente, el frasco del "agua milagrosa" se rompió, y otro tanto padecieron mis rodillas. La angustia fue inmensa; tenía claro que había destruido un objeto de extremo valor. Mi reacción fue razonada por breves minutos: decidí comprar un pequeño envase en la *Farmacia Regis* (próxima al lugar de la caída) y lo llené de agua en una pileta de los lavaderos públicos de Xallitic. Después, con prisa, lo llevé a la modista amiga de mi tía, que lo recibió agradecida. Animada, la enferma agradeció también el envío […] Así pasaron uno o dos meses, hasta que un domingo a mediodía el problema cambió de rumbo. Caminaba por la calle de Revolución (tomado de la mano con mi tía Mercedes) rumbo a la catedral, para asistir a misa. De pronto, próximos a la entrada, coincidimos con la señora reumática que avanzaba apoyada en un bastón, del brazo de su hija. ¡Se dirigía a la tumba del obispo Guízar y Valencia para dar gracias por el alivio que le propiciara el "agua milagrosa"! […] Sentimientos encontrados se agolparon en mi cabeza […] ¿Impidió monseñor Guízar y Valencia que me descubrieran? ¿Era ésta una lección para que no incurriera en mentiras? ¿Me enviaba un mensaje para acercarme a la Iglesia?[10]

El silencio de Dios

Tema difícil es éste. Para el hombre creyente, ¿Dios guarda silencio? ¿O su aparente silencio es parte de nuestra incapacidad humana de "escuchar" lo

[9] Francisco Rojas, *El diosero,* México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 59-60.

[10] Félix Báez-Jorge, *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2006, pp. 584-585.

divino? En todo caso, creo que se entiende, pues es una realidad antropológica inherente a nuestra condición contingente frente al Absoluto. Una realidad que se sufre en la piel. El idioma de Dios es el silencio. Con toda su carga exasperante para el hombre —sobre todo, el sufriente—. En todo caso, confrontación con el Misterio. Al respecto, me gustaría proponer una serie de extractos de textos que puede ayudar a esta reflexión acerca de ese misterioso silencio que susurra algo a quienes creemos que el infinito nos responde.

Para empezar, me parecen emblemáticas las palabras de la Madre (ahora Santa) Teresa de Calcuta:

> Señor, Dios mío, ¿quién soy yo para que Tú me abandones? La niña de Tu amor —y ahora convertida en la más odiada—, la que Tú has desechado como despreciada, no amada. Llamo, me aferro yo quiero —y no hay Nadie que conteste—, no hay Nadie a quien yo me pueda aferrar; no, Nadie. Sola. La oscuridad es tan oscura —y yo estoy sola—. Despreciada, abandonada […] ¿Dónde está mi fe? Incluso en lo más profundo, todo, dentro, no hay nada, sino vacío y oscuridad. Dios mío, qué doloroso es este dolor desconocido. Duele sin cesar. No tengo fe. No me atrevo a pronunciar las palabras y pensamientos que se agolpaban en mi corazón y me hacen sufrir una agonía indecible. Tantas preguntas sin respuesta viven dentro de mí —me da miedo descubrirlas— a causa de la blasfemia. Si Dios existe, por favor, perdóname. Confío en que todo esto terminará en el Cielo con Jesús. Cuando intento elevar mis pensamientos al Cielo, hay un vacío tan acusador que esos mismos pensamientos regresan como cuchillos afilados e hieren mi alma. *Amor.* La palabra no trae nada. Se me dice que Dios me ama y, sin embargo, la realidad de la oscuridad y de la frialdad y del vacío es tan grande que nada mueve mi alma […] Todo el tiempo sonriendo. Las hermanas y la gente hacen comentarios de este tipo. Ellos piensan que mi fe, mi confianza y mi amor llenan todo mi ser y que la intimidad con Dios y la unión a su voluntad impregnan mi corazón. Si supiesen cómo mi alegría es el manto bajo el que cubro el vacío y la miseria […] aquí estoy, Señor; con alegría acepto todo hasta el final de la vida y sonreiré a tu Rostro Oculto siempre.[11]

En otra parte, la misma Madre Teresa escribía lo siguiente:

> Tengo esta terrible sensación de pérdida —esta oscuridad indecible—, esta soledad, este continuo anhelo de Dios que me causa ese dolor en lo profundo

[11] Madre Teresa de Calcuta, *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de la Santa de Calcuta* (edic. y comentarios de Brian Kolodiejchuk), Barcelona, Planeta Testimonio, 2008, pp. 231-232.

> de mi corazón. La oscuridad es tal que realmente no veo ni con la mente ni con el corazón. El lugar de Dios en mi alma está vacío. No hay Dios en mí. Cuando el dolor del anhelo es tan grande, sólo añoro una y otra vez a Dios y es entonces cuando siento [que] Él no me quiere, Él no está allí […] Dios no me quiere. A veces sólo escucho a mi corazón gritar "Dios mío" y no viene nada más. No puedo explicar la tortura y el dolor.[12]

Esta experiencia compartida devela una profunda conciencia de la limitación humana, aun a la sombra o cobijo de la protección divina. La miseria y el conflicto, el desasosiego y la paz escurridiza parecen ser las improntas de nuestra humanidad atrapada en los límites de su finitud. En este sentido y con un mismo trasfondo de esa condición humana, Etty Hillesum, joven judía holandesa muerta en Auschwitz en 1943, escribía lo siguiente en su diario:

> Si Dios deja de ayudarme, entonces yo tendré que ayudar a Dios […] Yo te ayudaré, Dios mío, para que no te extingas en mí […] No eres tú quien puede ayudarnos, sino nosotros somos los que podemos ayudarte y, haciéndolo, nos ayudamos a nosotros mismos. Es lo único que podemos salvar en esta época y es lo único que importa: un poco de ti en nosotros. Sí, Dios mío, *pareces poco capaz de modificar una situación finalmente indisociable de esta vida*.[13] No te pido cuentas de nada; al contrario, eres tú el que un día nos pedirás cuentas. Y casi con cada latido de mi corazón se me hace más claro que no puedes ayudarnos, pero que nosotros tenemos que ayudarte y defender hasta el final tu morada en nosotros.[14]

En *Noche,* Elie Wiesel escribía lo siguiente, recordando su primer día en el campo de concentración de Auschwitz:

> Nunca olvidaré aquella noche, la primera noche en el campo de concentración, que convirtió mi vida en una larga noche, siete veces maldita y siete veces marcada. Nunca olvidaré aquel humo. Nunca olvidaré las caritas de los niños cuyos cuerpos vi convertirse en espirales de humo bajo un cielo azul y silencioso. Nunca olvidaré aquellas llamas que consumieron mi fe para siempre. Nunca olvidaré aquel silencio nocturno que me privó por toda la eter-

[12] *Ibidem,* pp. 15 y 16.

[13] Las cursivas son mías. El motivo de destacar este pasaje es porque me parece muy afín a lo que en este texto llamo *rescoldos trágicos del destino*, frente a lo cual se consolida la apuesta antitrágica humana.

[14] Etty Hillesum, *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943*, París, Seuil, 1985, pp. 160-161, 166.

> nidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos que asesinaron a mi Dios y a mi alma y convirtieron mis sueños en cenizas. Nunca olvidaría todo eso, aun cuando estuviese condenado a vivir tanto como el mismo Dios. Nunca.[15]

En una reedición posterior, este mismo autor hace un escalofriante añadido narrando el episodio de la muerte de su padre tomado de la versión en yiddish:

> Recuerdo aquella noche, la más horrenda de mi vida: "…Eliezer, hijo mío, ven aquí… quiero decirte algo… Solamente a ti… Ven, no me dejes solo… Eliezer…"
>
> Yo escuché su voz, comprendí el significado de sus palabras y la trágica dimensión de ese momento; sin embargo, no me moví.
>
> Ése había sido su último deseo: tenerme cerca de él en su agonía, en el momento cuando su alma fuera desapegada de su lacerado cuerpo; sin embargo, no le concedí su deseo.
>
> Tenía miedo. Miedo de los golpes. Por eso permanecí sordo a sus gritos.
>
> En vez de sacrificar mi miserable vida y apresurarme a su lado, y tomando su mano reconfortarlo, mostrándole que no estaba abandonado, que yo estaba cerca de él, que sentía su pena, en vez de todo eso, permanecí replegado sobre mi espalda, pidiendo a Dios que hiciera que mi padre dejara de llamarme por mi nombre, que lo hiciera dejar de gritar. Tan temeroso estaba yo de incurrir en la ira de la SS.
>
> De hecho, mi padre ya no estaba consciente. Aun así, su lastimera y desgarradora voz fue penetrando el silencio y me llamaba, a nadie más que a mí.
>
> "¡Bien!" Los SS habían irrumpido a su alrededor y le golpearon la cabeza: "¡Estate quieto, viejo! ¡Quieto!"
>
> Mi padre ya no era consciente de los golpes de esa gente; yo sí. Y, aun así, no reaccioné. Dejé a los SS golpear a mi padre, lo había dejado solo en los umbrales de la muerte. Peor aún: estaba enojado con él por haber sido ruidoso, por haberme gritado, por provocar la ira de los SS.
>
> "¡Eliezer!, ¡Eliezer! Ven, no me dejes solo…" Su voz había llegado a mí desde muy lejos, y a la vez desde tan cerca. Pero yo no me moví.
>
> Nunca me podré perdonar a mí mismo. Ni tampoco podré perdonar al mundo que me arrojó contra el muro, por haberme convertido a mí mismo en un extraño, por haber despertado en mí los más básicos y más primitivos instintos.

[15] Elie Wiesel, en Sheila Cassidy, *La gente del Viernes Santo*, Santander, Sal Terrae, 1992, p. 14.

> Su última palabra había sido mi nombre. Una convocatoria a mí. Y yo no respondí.[16]

A pesar de las desgarradoras palabras de Wiesel, no podemos obviar su profunda fe como apuesta voluntaria sobre la catástrofe sufrida que permanece cual herida abierta sin respuesta a pesar de la distancia, y así lo expresaba: "Lo que yo intento es hablar a Dios. Incluso cuando hablo contra Él, le hablo a Él. E incluso cuando estoy encolerizado con Dios, intento mostrarle mi cólera. Pero justamente ahí hay una confesión de Dios, no una negación de Dios".[17] En un diálogo público entre Wiesel y Mitterrand, también apuntaba en este mismo sentido: "Creo que es posible rebelarse contra Dios. En ocasiones la única fe del creyente consiste en rechazar esa misma fe, o al menos en cuestionarla".[18] En este mismo orden de ideas, Rubinstein apuntaba:

> Cuando digo que vivimos en el tiempo de la muerte de Dios, quiero decir que el vínculo que unía a Dios y al hombre, al cielo y a la tierra, se ha quebrado. Nos encontramos en un cosmos frío, mudo, desapacible, *sin la ayuda de ningún propósito poderoso más allá de nuestros propios recursos.* Después de Auschwitz, ¿qué otra cosa puede decir un judío sobre Dios? [...] No veo otro camino que el de la "muerte de Dios" para expresar el vacío que pone cara a cara al hombre con el lugar en que antes estuvo Dios.[19]

Tal vez ese vacío que menciona Rubens, donde antes estuvo Dios, es lo que trata de expresar Paul Celan en su "salmo", donde suple el nombre de Dios por Nadie:

> Nadie nos plasma de nuevo de tierra y arcilla,
> Nadie encanta nuestro polvo.
> Nadie.
> Alabado seas tú, Nadie.
> Por amor a ti queremos florecer.
> Hacia ti.

---

[16] Elie Wiesel, "Preface", *Night* (tr. Marion Wiesel, Hill and Wang [a division of Farrar, Straus and Giroux]), Nueva York, version electronic Kindle, posición 93 a 115.

[17] E. Wiesel, cit. Gross-Kuschel, "Ich schaffe Finsterns und Un heil", p. 153. Cit. por L. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, p. 434.

[18] François Mitterrand-E. Wiesel, *Memoria a dos voces,* Madrid, Aguilar, 1995, p. 46.

[19] Richard Rubinstein, *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, p. 44.

Una nada
Fuimos, somos, seremos
Siempre, floreciendo:
Rosa de nada,
De Nadie rosa.

Claro del alma el estilo,
Yermo tal cielo el estambre,
Roja la corola
Por la púrpura palabra que cantamos
Sobre, oh, sobre la espina.[20]

Sin embargo, no es una *nadiedad* equiparable al vacío, sino el salto de fe en un acto de abandono frente a la posibilidad del abismo, mas donde priva la esperanza de que no sea el abismo lo que esté más allá, como bien dijera al respecto de este poema Derrida: "Dirigirse a nadie no es exactamente lo mismo que no dirigirse a nadie. Hablar a nadie, arriesgándose, cada vez, singularmente, a que no haya nadie que bendecir, nadie para bendecir, ¿no es la única oportunidad de una bendición?, ¿de un acto de fe?, ¿qué sería una bendición segura de sí misma? Un juicio, una certeza, un dogma.[21]

Por su parte, en *Aimer la Thora plus que Dieu*, Emmanuel Levinas apuntaba de manera muy oportuna lo siguiente: "El Dios que se vela el rostro, pensamos, no es una abstracción de teólogos ni una imagen de poetas. Es el momento en que el individuo no encuentra ningún recurso exterior, en que no le protege ninguna institución, en que el consuelo de la presencia divina en el sentimiento religioso infantil también se diluye, en que el individuo sólo puede triunfar en su conciencia, es decir, necesariamente en el sufrimiento".[22]

En otra parte de ese mismo texto, señala: "En el camino que conduce al Dios único hay un trecho sin Dios. El verdadero monoteísmo debe responder a las exigencias legítimas del ateísmo. Un Dios de adultos se manifiesta precisamente a través del vacío del cielo infantil".[23]

Es una integración optimista en todo caso de la cuestión del sufrimiento dentro de la experiencia vital humana; es decir, es inevitable, no se busca, pero habrá que lidiar con él. En este sentido, el mismo Levinas recuerda el papel de la elección divina —desde el judaísmo—, una elección que se

[20] Paul Celan, "Salmo", *Obras completas* (trad. José Luis Reina Palazón), Madrid, Trotta, 1999, pp. 161-162.

[21] Jacques Derridá, *Schibboleth. Para Paul Celan*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 72.

[22] E. Levinas, *Difícil libertad*, París, Albin Michel, 1963, pp. 173-174.

[23] *Ibidem,* pp. 172-173.

consuma no en la cima, sino en el abismo, en el fondo de la carencia y el sufrimiento, y no desde la opulencia y tranquilidad:

> Y las viejas palabras litúrgicas cuentan historias inverosímiles: Dios que ha amado a Israel con un amor eterno —el Señor que nos salva de la mano de todos los tiranos—, la fuerza del Faraón tragada por las aguas, y los cantos de júbilo de Israel. Todas estas oraciones antiguas, repetición infatigable de un credo en el triunfo del débil. ¿Qué pensar de esas palabras anticuadas cuando en 1940 o 1941 se es prisionero israelita en Alemania y cuando se las comprende?
> ¿Cerrar el libro de oraciones con desdén y marcharse conteniendo en los labios una blasfemia que pugna por salir? ¿Repetir esas cosas sin pensar en ellas, sin creer en ellas, con la indulgencia que se puede tener por el candor de los tiempos antiguos?, ¿pensar que aquellas cosas estaban muertas y que estábamos sin doctrina y sin verdad, igual que estábamos sin protección ni futuro? ¿Implorar al Señor desde el fondo del abismo, como Jonás? Todo eso, desde luego; unas veces, una cosa, y otras, otra. Pero podía ascenderse de nivel por un instante, un corto instante, un escalón más, y salir del círculo mágico en el que se daba vueltas. Se podía encontrar a aquel amor de Dios una terrible confirmación en el dolor y la duda mismos. En la pasividad total del abandono, en el desatarse todos los vínculos, sentirse como en las manos del Señor, notar su presencia. Distinguir en la quemadura del sufrimiento la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad. ¿Qué es, a fin de cuentas, el judaísmo? […] ¿Qué es el judaísmo, sino la experiencia, desde Isaías, desde Job, de ese cambio posible —antes de la esperanza, en el fondo de la desesperación— del dolor en felicidad; el descubrimiento de signos de la elección en el sufrimiento mismo?[24]

El elemento antitrágico implícito en la religiosidad popular

Ciertamente, en nuestro sufrimiento hay un elemento antitrágico, una nota de rebeldía, cuando saliendo de la pasividad total del padecimiento, se busca el sentido a la desgracia y desventura. Se trata de erguirse frente al abatimiento y asumirlo como parte de la propia existencia y el trayecto vital, significándola para que engarce con el *continuum* roto por el azar. No más hijos del azar y la fortuna,[25] sino partícipes de un proyecto propio avalado por lo

[24] E. Levinas, “La experiencia judía del prisionero”, *Escritos inéditos I*, p. 134.

[25] Nos referimos a cuando el sabio Sileno (acompañante de Dionisos) le dice fría y directamente al rey Midas, cuando éste lo obliga a responder qué es lo mejor para el hombre: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti: morir pronto”. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza Editorial, 1995, p. 52.

sagrado (como elemento alterno extrahistórico legitimador) que confirma y refuerza el propio trayecto vital y su legitimidad existencial.

Ese grito de angustia y desesperación que, a pesar de orillarse en los límites de la existencia, espera y aguarda un acto salvador aun en medio de la ruina y el fracaso absolutos, ¿no está presente en los textos sagrados de la tradición judeocristiana? El varón de dolores,[26] el abandono del Padre en la cruz,[27] el clamor hacia el Eterno pidiendo sosiego en la rutinaria desgracia, el grito de Jeremías[28] añorando su no-existencia; más aún, el reclamo directo al Creador como en el caso de Job, ¿no son testimonio de una tradición religiosa que permite al hombre interpelar a Dios sin que eso sea castigado por el Absoluto?:

> Por fin Job rompió su silencio y maldijo el día en que había nacido.
> ¡Maldita sea la noche en que fui concebido!
> ¡Maldito el día en que nací!
> ¡Ojalá aquel día se hubiera convertido en noche,
> y Dios lo hubiera pasado por alto
> y no hubiera amanecido!
> ¡Ojalá una sombra espesa lo hubiera oscurecido,
> una nube negra lo hubiera envuelto
> o un eclipse lo hubiera llenado de terror!
> ¡Ojalá aquella noche se hubiera perdido en las tinieblas
> y aquel día no se hubiera contado
> entre los días del mes y del año!
> ¡Ojalá hubiera sido una noche estéril,
> en que faltaran los gritos de alegría!
> ¡Ojalá la hubieran maldecido los hechiceros
> que tienen poder sobre Leviatán!
> ¡Ojalá aquella mañana no hubieran brillado los luceros,
> ni hubiera llegado la luz tan esperada

[26] "Creció delante de Él como renuevo tierno, como raíz de tierra seca; no tiene aspecto hermoso ni majestad para que le miremos, ni apariencia para que le deseemos. Fue despreciado y desechado de los hombres, varón de dolores y experimentado en aflicción; y como uno de quien los hombres esconden el rostro, fue despreciado, y no le estimamos." Isaías, 53, 2-3.

[27] Llegado el mediodía, se oscureció todo el país hasta las tres de la tarde. A las tres en punto, Jesús gritó con voz fuerte, "Eloi, Eloi, ¿lama sabachthani?", que significa, "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" *Marcos* 15, 33–34.

[28] "Maldito el día en que nací; / el día en que me dio a luz mi madre no sea bendito. / Maldito el hombre que dio la noticia / a mi padre, diciendo: / ¡Te ha nacido un hijo varón!, / haciéndolo muy feliz. / Sea ese hombre como las ciudades / que el Señor destruyó sin piedad; / oiga gritos de mañana / y alaridos al mediodía, / porque no me mató en el vientre / para que mi madre hubiera sido mi sepultura, / y su vientre embarazado para siempre. / ¿Por qué salí del vientre / para ver pena y aflicción, / y que acaben en vergüenza mis días?" *Jeremías*, 20, 14-18.

ni se hubiera visto parpadear la aurora!
¡Maldita sea aquella noche, que me dejó nacer
y no me ahorró ver tanta miseria!
¿Por qué no habré muerto en el vientre de mi madre
o en el momento mismo de nacer?
¿Por qué hubo rodillas que me recibieran
y pechos que me alimentaran?
Si yo hubiera muerto entonces,
ahora estaría durmiendo tranquilo,
descansando en paz
con los reyes y ministros
que se construyen grandes pirámides,
o con los gobernantes
que llenan de oro y plata sus palacios.
¿Por qué no me enterraron como a los abortos,
como a los niños muertos antes de nacer?
En la tumba tiene fin la agitación de los malvados
y alcanzan los cansados su reposo;
allí encuentran paz los prisioneros
y dejan de oír los gritos del capataz;
allí están grandes y pequeños por igual,
y el esclavo se ve libre de su amo.
¿Por qué deja Dios ver la luz al que sufre?
¿Por qué da vida al que está lleno de amargura,
al que espera la muerte y no le llega,
aunque la busque más que a un tesoro escondido?
La alegría de ese hombre llega
cuando por fin baja a la tumba.
Dios le hace caminar a ciegas,
le cierra el paso por todas partes.
Los gemidos son mi alimento;
mi bebida, las quejas de dolor.
Todo lo que yo temía,
lo que más miedo me causaba,
ha caído sobre mí.
No tengo descanso ni sosiego;
no encuentro paz, sino inquietud.[29]

Insistimos nuevamente en que el sentido cobra particular importancia para el ser humano, en él se revela nuestra naturaleza rebelde, un elemento

[29] *Job,* 3, 1-26.

antitrágico que se yergue contra la idea de un destino inamovible y aplastante, el ser humano cree, *a pesar* de las evidencias en su contra, sonríe y reemprende la lucha aun con las probabilidades a contrapelo... Eso es lo que expresan muchas de las prácticas religiosas populares, la esperanza de no sucumbir y el testimonio fehaciente que la conciencia del sujeto creyente ha encontrado en su existencia particular del paso extraordinario de lo sagrado en su vida cambiando su desventura en gozo. En ellas se encuentra plasmada la resolución de problemas que lógica y racionalmente no deberían haberse solucionado, pero el milagro ocurre; no el milagro rígido y estructurado del discurso eclesiástico oficial, sino en su acepción popular: aquello de lo que no se puede dar cuenta racional, y ocurre contra las probabilidades y las leyes naturales del sentido común, ocurriendo a mi favor. Hay algo nuevo bajo el sol: el portento, que vuelve a hacer que la vida sea digna de seguir siendo vivida. A pesar de estar aquí a nuestro pesar, lo que prosigue en el breve lapso de nuestro transcurrir por esta vida depende de nosotros mismos y, en esa lucha ruda y hostil, hay aliados de orden sagrado, "los santitos", como cariñosamente los llaman sus devotos. Los testimonios plasmados en los exvotos y agradecimientos populares son de personas que dejaron de ser "hijos del azar y la fortuna", creyeron, pidieron y recibieron; podríamos decir que "se salieron con la suya" y en ello va implícito el elemento antitrágico mencionado: el destino no los atropelló; al menos por ese breve instante del milagro, recuperaron las riendas de su vida y los acontecimientos coincidieron con la voluntad (plan, proyecto, proyecciones) del oferente.

Orden, balance y equilibrio en la vida cotidiana. Cosmificación del caos. Pros y contras de la vivencia religiosa popular contemporánea

La riqueza de la religiosidad popular viene —en gran medida— de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos: frente a la avasalladora muralla de anonimato de la masa sin rostro que pareciera guiar contra voluntad la vida del hombre citadino contemporáneo, existe la posibilidad de que el rostro vuelva a definirse, al menos en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle; la unidad por medio de la religiosidad popular; preferentemente, mediante las imágenes de los santos protectores, pero también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto: representaciones, peregrinaciones, ferias y demás. Por ello, insisto en que es necesario hacer visible que en la lógica cultural que subyace en la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalter-

nos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

El contexto general donde ubicar estas expresiones religiosas populares es la desgracia humana, no fortuita, sino constante y cotidiana. Es decir, nuestra existencia es limitada, llena de afanoso trabajo, penalidades, una que otra recompensa fugaz y más trabajo. La vida humana es dura, se desarrolla en medio de una rudeza cruda y despiadada. La frase: "Dios perdona, pero el tiempo no" nos deja ver esa sabiduría popular de conciencia de un "algo" que está más allá de las voluntades —humana y divina— (¿el destino?), que —como dijera el poeta árabe— "atropella a los hombres como un camello ciego". Luces y sombras se entreveran, la dicha y el sufrimiento se abonan y crecen a la par; no hay garantías ni recetas infalibles para prolongar la bienaventuranza y alejar la desgracia; una y otra nos esperan a la vuelta de la esquina y sobra decir que tal vez más frecuentemente sea la desdicha la que nos asalta en el camino de la vida.

Se trata de una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende la razón misma; no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido. El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y puede reconfigurarse el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos.

La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad, la privación, la guerra y la muerte son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital, en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, vienen bien —nuevamente— las palabras de Emmanuel Levinas: "Distinguir en la quemadura del sufrimiento la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad".[30]

[30] E. Levinas, "La experiencia judía del prisionero", pp. 131-135.

¡DECIDIMOS NO MIRAR NOSOTROS!, LOS HIJOS DE TRUMP

Hugo César Vázquez Morales[*]

Resumen: El mal tiene muchos rostros; uno de esos rostros es la indiferencia humana ante el dolor de quien sufre. Este ensayo tiene por objetivo reflexionar sobre la indiferencia de los seres humanos expresada en la acción de no mirar. A propósito, el autor hace uso de la persona de Donald Trump como el ejemplo de nuestros días que ha decidido no mirar a un sector específico, los migrantes. Precisamente, es dentro de este contexto que el autor manifiesta nuestra complicidad al guardar silencio. Por tanto, la irresponsabilidad humana ante los migrantes queda al descubierto al no atender su reclamo de injusticia.

Abstract: Evil has many faces; one of those faces is human indifference to pain of those who suffer. This essay aims to reflect on the indifference of human beings expressed in the action of not looking. By the way, the author makes use of the person of Donald Trump as the example of our days who have decided not to look at a specific sector, the migrants. Precisely it is within this context that the author expresses our complicity in keeping silence. Therefore, human irresponsibility before migrants is exposed by not addressing their claim of injustice.

Palabras clave
Migrantes, indiferencia, heteronomía, responsabilidad, hospitalidad.

Keywords
Migrants, indifference, heteronomy, responsibility, hospitality.

---

[*] Universidad Nacional Autónoma de México, México. Este artículo fue realizado gracias al apoyo del Proyecto PAPIIT IN 402317 "Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje", cuya responsable es la doctora Silvana Rabinovich.

Despreciado y desechado entre los hombres,
varón de dolores, experimentado en aflicción;
y como que escondimos de él el rostro,
fue menospreciado y no le estimamos.
Isaías, 53, 3

El 8 de noviembre de 2016, Donald Trump, entonces candidato del Partido Republicano, ganó los comicios frente a la demócrata Hillary Clinton para convertirse en el 45º presidente de Estados Unidos de América (EE. UU.). Ese día fue festivo para gran parte de la población estadounidense, pero no toda. La inconformidad era notoria y el incierto se apoderaba de dicha población, en su mayoría inmigrante, ante lo que podría acontecer.

Esto porque el triunfo electoral de Trump vino dado por el Colegio Electoral y no por el voto popular donde había perdido. Es decir, gran parte de los ciudadanos no simpatizaban con las ideas del candidato republicano, pero al tener una elección indirecta, la intención del voto no recayó sobre ellos, sino en sus representantes. Así, los electores eligen libremente, aunque es de conocimiento que ellos comprometen su voto hacia un candidato específico con base en intereses mayoritarios.

A nivel internacional, el triunfo del empresario simplemente daba cuenta del deseo de *We are going to make our country great again*, eslogan recurrente en los discursos de campaña de Trump. Sin embargo, la realidad era otra, pues el anhelo de los "auténticos americanos" hizo de dicha campaña una reacción que iba en contra de las políticas públicas impulsadas por Barack Obama, hasta entonces presidente en funciones de EE. UU.

La campaña mediática de Trump daba resultados. Cada día, los "auténticos americanos" eran impulsados a recuperar un pasado inexistente donde, a su consideración, era paz y bienestar. La construcción de un gran muro fronterizo entre México y EE.UU., para contrarrestar el flujo migratorio y el narcotráfico, o la prohibición a la población musulmana de entrar a territorio americano, eran razón suficiente para *Hacer grande al país una vez* más.

Por esto, Donald Trump ganó las elecciones; porque representaba seguridad para los *auténticos americanos,* llamados así porque niegan su historia inmigrante venida de Gran Bretaña y su sobrevivencia por ayuda del indígena piel roja. Precisamente, el indio piel roja es el único que podría llamarse a sí mismo *auténtico americano,* porque ya estaba aquí antes de que el inmigrante británico llegara a colonizar.

En este sentido, Trump, quien encarna el proyecto político de *Hacer grande a América otra vez*, ha cometido grandes atropellos a los derechos de humanos y no humanos. Basta recordar que dio libre acceso al Refugio Ártico para la sustracción del petróleo e impulsó la desafiliación de su país del *Acuerdo de París* sobre cambio climático, dejando de lado cualquier tipo de política vinculada con el cuidado y preservación del medio ambiente. Así, son varios los problemas sociales, económicos, políticos, religiosos, climáticos y culturales que la política de Trump ha generado. No obstante, sólo ponemos la mirada en el fenómeno migratorio, pues, desde que dio inicio la campaña de Trump —16 de junio de 2015—, ésta se caracterizó por un discurso racista y xenófobo, lo cual supondría una reacción contraria a dicho discurso; sin embargo, para sorpresa de muchos, sucedió lo opuesto.

Esto se debe a que Trump representaba la voz y el pensamiento de la ciudadanía americana. Por medio de él, se podría retornar a la vieja idea de "América para los americanos", poniendo el freno a la política migratoria de B. Obama, quien buscaba regularizar el estatus ilegal de miles de inmigrantes y así poder acceder, por ejemplo, a los servicios básicos de salud. Por ello, Trump resultó ser el candidato idóneo, pues representaba los deseos más recónditos de una humanidad mezquina, incapaz de reconocer la humanidad de los otros.

"Cuando México envía a su gente, no nos manda a los mejores. Nos manda gente con un montón de problemas, que traen drogas, crimen y son violadores."[1] A partir de este discurso, Trump acaparó la mirada de todas las personas y los medios de comunicación. Así, dejaba en claro cuál era su posición frente a los problemas de índole migratoria, la cual se consolidó cuando declaró: "Amo a los mexicanos, pero México no es nuestro amigo. Nos están matando en la frontera y nos están matando en empleos y comercio. ¡Peleemos!"[2]

Y así Trump continuó una serie de discursos que mostraban más su carácter hostil hacia todos aquellos que no fueran sus conciudadanos. Por ejemplo, el mandatario señaló a una población de 15 000 haitianos residente en EE. UU como portadores de SIDA; solicitó a 40 000 nigerianos regresar a sus cabañas en África; incluso, para retirar la protección migratoria a países africanos, salvadoreños y haitianos, increpó a sus legisladores preguntando "¿por qué recibimos a gente de países de mierda?"[3]

---

[1] Elías Camahi, "Los 10 insultos de Donald Trump a México", *El país*, 9 de noviembre de 2016 [en línea], https://elpais.com/internacional/2016/11/08/mexico/1478629803_395711.html

[2] *Idem*.

[3] *Cfr.* Nicolás Alonso, "Trump, sobre inmigrantes de El Salvador y Haití: '¿Por qué

Por si fuera poco, la promesa de campaña de Trump sigue en pie: "Construiré un gran muro y haré que México pague por él",[4] como si el muro fuera la solución para erradicar la migración. Al actual presidente americano se le olvida que los seres humanos somos seres en movimiento, tanto que olvidó su pasado migrante. La madre llegó a EE.UU., proveniente de Escocia, donde conoció al padre de Trump y cuyos padres eran alemanes; además, su actual esposa, Melania, es de Eslovenia.

Por tanto, la política migratoria de "Trump suena más como un nativista que como el hijo y nieto de inmigrantes".[5] De este modo, olvida el pasado histórico inmigrante que ha forjado a Estados Unidos en la nación que es ahora y la actual presencia de migrantes que conforma la nación en un país multinacional: "El Pew Research Center establece que los migrantes en Estados Unidos eran 42.2 millones en 2014, de los cuales 11.7 m (27.7%) nacieron en México, 11.1 m (26.4) en Asia, 5.8 m (13.6%) en Europa y Canadá, y el resto en otras regiones del mundo".[6]

Así, el fenómeno social de la migración ocupa un lugar preeminente en la agenda política de Trump. Aunque es bien sabido que lo que más le preocupa es la situación ilegal de los migrantes a quienes ha llamado *criminales,* por ser indocumentados, dado que su presencia es señal de alteración a la ley y el orden, porque desestabilizan la economía de los americanos y demandan el acceso a los servicios de seguridad social. "Del total de inmigrantes viviendo en Estados Unidos, una cuarta parte, 26% (11.1 millones en 2014) eran ilegales (cifra estable desde 2009 y población objetivo primario de la intención expulsora de Trump); ellos luchan desde hace años por la legalización que nunca llegó y por lo visto no llegará en el negro futuro próximo. De este total de indocumentados, 5.9 millones (52.2%) son mexicanos, 1.7 millones (15.4%) son centroamericanos y 1.5 millones (12.9%) asiáticos."[7]

Por tanto, cuando Trump equipara al migrante en su situación de ilegal con la de un criminal, lo considera una amenaza para su nación, porque atenta contra su apasionado fervor patriótico de hacer a "América para los americanos". Aquí, entonces, cobra relevancia la idea de expulsar lo distinto; es decir, deportar al que no es igual a mí, porque no tiene el carácter

recibimos a gente de países de mierda?'", *El País* [en línea], https://elpais.com/internacional/2018/01/11/universo_trump/1515710855_459301.html

[4] E. Camahi, *op. cit.*

[5] Chris Frates, "La familia de inmigrantes de Donald Trump", *CNN Español* [en línea], https://cnnespanol.cnn.com/2015/08/25/la-familia-de-inmigrantes-de-donald-trump/

[6] David Márquez Ayala, "Reporte económico. La migración internacional en Estados Unidos", *La jornada* [en línea], https://www.jornada.com.mx/2016/11/14/opinion/030o1eco

[7] *Idem.*

legal que yo poseo para permanecer en este país. "La violencia del otro no es lo único que resulta destructivo. La expulsión de lo distinto pone en marcha un proceso destructivo totalmente diferente: la *autodestrucción*. En general impera la dialéctica de la violencia: *un sistema que rechaza la negatividad de lo distinto desarrolla rasgos autodestructivos*."[8]

¡Decidimos no mirar!

No mirar algo o a alguien implica un doble acto violento. En primer lugar, quien decide no mirar se violenta consigo mismo al negarse la oportunidad de contemplar ese algo. En segundo lugar, quien decide no mirar, violenta a ese alguien o algo al ignorarlo, ya que de este modo niega su existencia. Para ambos casos, la violencia genera autodestrucción, pues implícitamente, en la acción de desplazar lo distinto, algo de mí se va con él, se debilita y se pierde.

Precisamente, eso que se debilita es mi existencia, el Yo. Porque Yo soy en tanto que existe esa otra alteridad que no soy yo, pero es otro Yo, y al ser desplazada me arrastra consigo, porque me descubro sujeto de él. Sólo así damos por hecho nuestro carácter de sujeto, cuando asumimos que estamos sujetados a otras alteridades. Sin embargo, llegar a esta afirmación no es tarea fácil; se necesita quitar todo arropamiento que ha construido el sujeto autónomo para poder sobrevivir.

Asimismo, la filosofía debe hacer su labor propia, porque el conocimiento lo ha encerrado en el todo. La Totalidad ha reducido la realidad al Mismo, en el intento de igualar las entidades o, en última instancia, por diferentes, desplazar dichas entidades a la periferia. Éste es el mal que recorre la filosofía, que va de Jonia a Jena, según el parecer del filósofo Franz Rosenzweig:

> Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive de la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced de la muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la tierra.[9]

---

[8] Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto* [trad. Alberto Ciria], Barcelona, Herder, 2017, pp. 9-10.

[9] Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* [trad. de Miguel García-Baró], Salamanca, Sígueme, 2006, p. 43.

Por ello, la filosofía se sustenta en el *Todo es*, porque Todo lo ha reducido a lo Mismo. Éste es el padecimiento que le aqueja: el cuestionarse por la esencia de las cosas, porque el conocimiento de las entidades se basa en el qué y el cuál, que terminan por agotar el campo epistémico de la filosofía de sus tres problemas fundamentales: hombre, mundo y Dios.

Entonces, de lo que aquí se trata es de romper con la filosofía que conceptualiza para dar paso a la filosofía vivencial que se nutra de la experiencia. Esta nueva perspectiva filosófica, no reduccionista, estará cimentada por el sentido especulativo que describa "cómo [han] ocurrido realmente"[10] las cosas. De no concebir esta nueva vía, la filosofía seguirá volcada sobre sí misma y, para no mirar, ocultará su cabeza o dirigirá la mirada hacia otro lado: "Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la arena ante el grito de la angustia de muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad. La nada no es nada: es algo."[11]

Por tanto, esta nueva forma de ver la vida, este *nuevo pensamiento* emerge desde la periferia de la filosofía como discurso que pone de manifiesto lo que nadie quiere escuchar ni ver. Desde la fibra más recóndita de la existencia, Rosenzweig expone la vulnerabilidad de la condición humana a la filosofía occidental para recordar que la vida, "en lugar de 'ser', acontece".[12]

Por consiguiente, es imperativo que el ser humano salga del solipsismo legado por la filosofía para descubrir "que cada particular es particular respecto de otro, con miras a otro".[13] Sin embargo, no será fácil, dado que el ser humano "de nacimiento es ciego",[14] pero tiene la posibilidad de recobrar la vista si abre los oídos a la voz del migrante que clama justicia desde la periferia.

Mientras esto no suceda, la filosofía continuará escuchándose sólo a sí misma y, por consiguiente, relegará todo discurso extraño a ella por su incapacidad de escucha. "*¿Cómo podría salir el sí mismo? ¿Quién podría llamarlo? Él es sordo. ¿Qué podría* atraerlo con su aspecto? Él es ciego. ¿Qué iba él a hacer afuera? Es mudo. Vive totalmente hacia dentro. […] Nadie sentía lo humano como lo humano en otros, sino que todos los sentían sólo inmediatamente en el propio sí-mismo. El sí-mismo carecía todavía de mirada

[10] F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento* [trad. Isidoro Reguera], Madrid, Visor-La balsa de la medusa, 1989, p. 57.

[11] F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, p. 45.

[12] F. Rosenzweig, *El libro del sentido común sano y enfermo* [trad. Alejandro del Río Herrmann], Madrid, Caparrós, 2001, p. 67.

[13] F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, p. 86.

[14] *Idem*.

que viera más allá de sus muros. […] La humanidad de la que sabía era únicamente la que había entre sus cuatro paredes."[15]

En este sentido, la exclusión de los migrantes es el acontecimiento que debe atrapar nuestra atención, pues la existencia del migrante roza mi existencia en esta relación de Yo-Otro. El dolor del migrante es mi dolor; el sufrimiento del desplazado se convierte en mi sufrimiento, la injusticia del ilegal que no vale en tierra extranjera también es mi indignación. Por esto, ser migrante es condición de apertura en el tiempo que rompe lo mismo en lo cotidiano.

Por tanto, resulta necesario que el ser humano haga camino hacia sí mismo para librarse de toda atadura investida del Yo. Es en este camino de encuentro donde el ser humano llegará a lo más recóndito de su ser. Descubrirá la vulnerabilidad de su existencia y deberá asumirla, pues es el punto de apertura al mundo: "Una de las criaturas más frágiles de la naturaleza es el ser humano: incapaz de sobrevivir al nacer sin el cuidado del prójimo".[16]

Justo dentro de esta relación Yo-Otro, el Yo "del otro (*heteron*) aprende el lenguaje. También le enseña la ley (*nomos*). Ese otro no sólo es humano, sino todo lo que vive".[17] En esto radica la heteronomía, la vulnerabilidad pura, donde "el sujeto, en su exposición ante la vulnerabilidad del otro, descubre su propia vulnerabilidad".[18]

Así, el Otro es hospitalario al acoger al Yo, acatando esa impronta de responsabilidad sobre él expuesta en su vulnerabilidad. Es él quien muestra cuidado y protección en la vida del Yo para que no perezca, porque no ha puesto resistencia a la escucha que demanda cuidado: "La voz penetra en aquel nivel profundo que queda por debajo de la conciencia. También la mirada tiene la misma intensidad y produce el mismo efecto profundo."[19]

Ahora bien, ¿qué sucede cuando los papeles se invierten y soy yo quien debe ser afectado por la mirada del otro? ¿Qué sucede si decido no responder al llamado de responsabilidad que demanda la otredad? La respuesta es sencilla, dado que existe una diversidad de ejemplos que muestran la incapacidad de recibir y aceptar al Otro y lo Otro. Porque para las sociedades en que vivimos no está bien visto mostrarse vulnerable frente a los demás; quien es vulnerable es débil y está condenado a ser sometido por alguien más.

El error radica en confundir la debilidad con ausencia de valentía, fortaleza o coraje. Al contrario, mostrarse como un ser humano heteróno-

---

[15] *Ibidem*, p. 124.

[16] Silvana Rabinovich, *Interpretaciones de la heteronomía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p. 17.

[17] *Idem*.

[18] *Ibidem*, pp. 18-19.

[19] B. Han, *op. cit.*, p. 87.

mo implica dichas cualidades y más porque se atreve a mirar con los ojos del corazón. Sin embargo, los vestigios de indiferencia que aún quedan en el Yo son los que le hacen olvidarse a éste de su vulnerabilidad. Por ello, el Yo tiene que salvaguardarse en sí mismo para no perecer en una sociedad superflua, sin sentido, consumista que vive el día sin importar qué suceda con los demás.

En este sentido, el Yo es egoísta porque sólo piensa en él y, para no perecer, se muestra hostil ante los demás con el fin de poder defenderse. Dentro de este afán, muestra su mezquindad hacia la comunidad viva, arremetiendo en agravios que perjudican su bienestar. Así, el ser humano deja notar su lado obscuro, la no opción por el bien a la comunidad, sin percatarse que dicho mal también le afectará.

En consecuencia, el ser humano comete un mal a sí mismo, porque niega la humanidad que en él habita; comete un mal a los suyos, porque los niega en la humanidad de su persona. Ir tras la riqueza, la grandeza o el poder no justifica el agravio de olvido del Otro; más bien, acrecienta la falta o el mal moral que lo confina al fracaso.[20] De ahí que el ser humano que actúa incentivado no por el bien mismo, sino que es arrastrado por otras inclinaciones en su actuar es considerado perverso.

A propósito, en su ética, la filosofía kantiana sostiene la tesis que el mal es radical; es decir, encuentra su fundamento en una libertad corrompida, porque incorpora una máxima contraria a la ley moral.[21] No obstante, cabe agregar que este mal producido por un corazón perverso sólo es un tipo de mal moral, pues el filósofo de Königsberg agrega dos más. De esta manera, Kant distingue tres tipos de mal moral en que puede incurrir el ser humano.

A la primera manifestación de mal moral, el filósofo la llama *fragilidad del corazón*, porque hace referencia a los seres humanos débiles en el seguir a las máximas adoptadas. En otras palabras, el hombre conoce la ley moral y quiere efectuarla, pero se encuentra con algo que lo hace titubear. Por tanto, todo ser humano en este tipo de mal afirma: "tengo el querer, pero el cumplir falta".[22]

---

[20] *Cfr.* René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos* [trad. Francisco Díez del Corral], Barcelona, Anagrama, 1989, p. 25.

[21] Pues bien, si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es *radical*, pues corrompe el fundamento de todas las máximas […] lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido. Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* [trad. Felipe Martínez Marzoa], Madrid, Alianza, 1981, pp. 46-47.

[22] *Ibidem*, p. 38.

La segunda exposición del mal se conoce como *impureza del corazón*. Dicho nombre reside en la facilidad de los seres humanos para combinar motivaciones buenas y malas, incentivos morales e inmorales. Es decir, aquí no basta la buena intención, dado que el actuar no está regido por la máxima en sí misma, sino también está motivado por otros impulsos que le incita a actuar de manera específica. Entonces, así se expresa que las "acciones conformes al deber no son hechas puramente por deber".[23]

Por último, la tercera expresión del mal moral es la que más interesa al autor. Enuncia este mal como *malignidad del corazón*. De acuerdo con Kant, los seres humanos tienden a invertir o cambiar la máxima moral a otras contrarias a ésta. No por falta de reflexión, sino en búsqueda de consumar los deseos obscuros del corazón: "el *estado de corrupción* del corazón humano es la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales)".[24]

Así, esta propensión al mal no excluye a nadie, porque no distingue entre los seres humanos. Al contrario: es de carácter universal y radica en la naturaleza humana. Por tanto, el mal radical o la perversidad del corazón consiste en hacer uso de toda clase de argumentos para hacer ver aquello moralmente malo como bueno. Por consiguiente, se dice que, al ofrecer razonamientos a la razón, racionalizamos el mal y, en consecuencia, caemos en un autoengaño.

De este modo, no es de suponer que la política migratoria de Trump —o, propiamente dicho, antimigratoria— esté plagada de toda una serie de artimañas para tergiversar el discurso y así señalar a los migrantes como pobres, delincuentes, tercermundistas, entre otros, según vimos al principio en parte de los discursos del presidente estadounidense. No obstante, el problema se complejiza, pues dichos señalamientos despectivos han quedado en "el imaginario social y cultural [que] aún es excluyente y xenófobo, cuanto más criminalizante".[25]

Por ello, los medios, partiendo del "discurso oficial", difunden información por medio de sus plataformas de libre acceso que repercute en la visión que tienen los seres humanos sobre los migrantes, incidiendo directamente en el trato hacia ellos. Así, Trump obtiene provecho del miedo infundado para abordar temas sobre "inmigración, proliferación nuclear y

[23] *Ibidem,* p. 39.

[24] *Idem*.

[25] Gabriela Zamora, "Ilegales *vs* migrantes en situación irregular", *Milenio* [en línea], http://www.milenio.com/opinion/varios-autores/corredor-fronterizo/ilegales-vs-migrantes-en-situacion-irregular

guerra comercial […] para construir su discurso populista",[26] que no cesa de criminalizar a los migrantes culpándolos de esta situación.

En consecuencia, "los indocumentados, los hijos del viento y de nadie"[27] son vistos con hostilidad y lo que las personas desean es su desaparición o expulsión para poder vivir en tranquilidad. De este modo, se explica el aumento en los ataques de odio hacia los migrantes en Estados Unidos, donde los grupos extremistas blancos demandan la autorización del racismo para poder actuar en legitimidad la segregación de todo aquel extraño a la nación por ser impuro; es decir, no blanco.[28]

Aunado a esto, presionado por Estados Unidos, México continúa el implemento del así mal llamado *Plan Sur,* por medio del cual el gobierno se compromete a vigilar su "frontera meridional, así como la detención efectiva de la marea de residuos humanos empobrecidos que fluye a Estados Unidos desde los países latinoamericanos. Desde entonces, la policía mexicana ha detenido, encarcelado y deportado a centenares de miles de emigrantes antes de que alcanzasen las fronteras de Estados Unidos".[29]

Frente a este panorama desolador, la interrogante continúa siendo la misma: ¿qué hemos hecho para frenar esta situación? Tal parece que el miedo también se ha apoderado de nosotros, y nos ha hecho olvidar que lo único que paraliza es el terror. Así, nos hemos dejado seducir por el discurso xenófobo, condenando a los migrantes a habitar la periferia porque no hay lugar entre nosotros.

> Los *quartiers* —barrios— de los inmigrantes se concebían como criaderos de pequeña delincuencia, mendicidad y prostitución, acusados a su vez de desempeñar un papel esencial en la creciente ansiedad de los "ciudadanos normales y corrientes". Aclamado por sus ciudadanos, que buscaban con desesperación las raíces de su incapacitadora ansiedad, el Estado, por débil e indolente que se mostrara en todos los demás terrenos, hizo un alarde de fuerza a la vista de todos, criminalizando aquellos márgenes de la población más débiles y de vida más precaria, diseñando políticas "de mano dura" cada vez más estrictas y severas, y emprendiendo espectaculares campañas contra

[26] Andrea Rizzi, "La era de las crisis infundadas", *El país* [en línea], https://elpais.com/internacional/2018/07/14/actualidad/1531582503_206813.html

[27] Flor María Rigoni, "Introducción", *Reflexiones en el camino del migrante. Expresiones, gestos y rituales del pueblo indocumentado y refugiado de Centroamérica hacia el norte*, México, CNDH-México/Miguel Ángel Porrúa, 2008, p. 5.

[28] *Cfr.* Rosie Orbach, "Aumentan los ataques de odio por todo Estados Unidos", *HispanTv. Nexo latino* [en línea], https://www.hispantv.com/noticias/ee-uu-/383118/ataques-extremistas-migrantes-racismo-trump

[29] Naomi Klein, cit. por Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* [trad. Pablo Hermida Lazcano], México, Paidós, 2015, p. 84.

> el crimen, centradas en los residuos humanos procedentes del extranjero vertidos en los suburbios de las ciudades.[30]

De este modo, nosotros somos tan responsables como Trump de contribuir a que se fortalezcan políticas del odio que echen a lo distinto, en lugar de hacer germinar la semilla hospitalaria que los acoja en la sociedad. En su lugar, la indiferencia de los hombres, este nuevo rostro del mal, ocupa ese lugar vacío y se jacta de señalar a los "refugiados, desplazados, solicitantes de asilo, emigrantes, sin papeles [en] [...] residuos de la globalización".[31]

Por tanto, somos los hijos de Trump, porque, al igual que él, no nos atrevemos a mirar a aquella vulnerabilidad, pues nos recuerda nuestra propia vulnerabilidad. Por ello, "lo despreciamos, lo expulsamos de nosotros y decidimos no mirar a pesar de su aflicción, apartando así el rostro de él".[32] La impotencia del migrante grita la incapacidad que tenemos de dolernos con él, la imposibilidad de abrazar su dolor.

En este sentido, los migrantes en su vulnerabilidad son los que demandan el reconocimiento de ser considerados *seres humanos* —como tú y como yo—, antes que migrantes. Así, esta nueva constitución del migrante pretende ir más allá de la totalidad impuesta en una etiqueta por una sociedad que está lejos de humanizarlo, debido a que las sociedades insisten en la implementación de políticas que deshumanizan al migrante hasta reducirlo en desecho humano.

Encontramos los casos más recientes en los llantos de los infantes separados de sus padres a consecuencia de la *Tolerancia Cero,* impulsada por el jefe de estado, Donald Trump. Éstos, una vez separados de sus progenitores, son llevados a centros de detención, que no son más que jaulas, donde los infantes comen y duermen en condiciones infrahumanas. Ahí, abandonados en orfandad, esperan la resolución de la corte sobre el estatus migratorio de los padres o de ellos mismos,[33] en caso de viajar solos.

---

[30] Z. Bauman, *op. cit.*, p. 111.

[31] *Ibidem*, p. 81.

[32] *Cfr. Isaías,* 53, 3.

[33] Hacia principios de octubre había 13 000 niños que llegaron no acompañados a Estados Unidos en albergues con contratos federales, una cantidad más de cinco veces mayor que la de mayo de 2017. Eso ha resultado en que también hay cada vez más menores compareciendo en cortes migratorias de todo Estados Unidos, con audiencias que podrían determinar si son deportados, reunidos con sus familiares o si se les otorga el asilo que sus padres quieren desesperadamente que obtengan. Usualmente, se sientan solos en las mesas de audiencias, sin familia y, en ocasiones, sin un abogado que los acompañe. Vivian Yee y Miriam Jordan, "Un día en las cortes migratorias para una niña de 2 años", *The New York Times* [en línea], https://www.nytimes.com/es/2018/10/09/ninos-migrantes-tribunales/

Por tanto, esta política antinmigrante "no es una política de tolerancia cero, es una política de cero humanidad",[34] porque cierra los ojos para no atestiguar la violación a los derechos humanos de los migrantes por su crueldad e inmoralidad. Asimismo, es la política de la cerrazón, porque no comprende de los abusos cometidos a los Otros en su insistencia de seguir considerándolos ilegales, es decir, criminales.

¿Consideraciones finales?

Hablar de migrantes en un mundo dinámico, en el que nada permanece, es contradictorio para quien supone su vida *sedentarizada*. Pensar la vida sedentarizada es negar la propia vitalidad de la vida. De ahí que si se considera migrante a aquel que se desplaza de un lugar a otro fuera o dentro del lugar habitual, entonces todos somos migrantes. Desconocer nuestro ser migrante se equipara a negar la humanidad que nos constituye.

Por ello, es más recurrente reflexionar sobre la migración por el debate actual que recién despierta la responsabilidad que tenemos frente a los otros. Así, no podemos hablar de conclusiones al término de este trabajo, sino más bien de aperturas, pues el migrante, al igual que el mesías[35] irrumpe en la historia: "El mesías irrumpe la historia, debe enfrentarse y alterar la política y el Estado, pero su tarea no es el fin de la historia, sino el comienzo de una nueva materia política que […] funda una comunidad".[36]

De la misma forma, la filosofía debe ceder espacio a lo Otro. Quizás así los seres humanos por los otros reconozcan que no están solos, sino que son en la medida en que están para los otros. Esta nueva forma de concebir el pensamiento podría ser un paso para asumir la capacidad relacional que todo ser humano posee y está invitado a efectuar a través de la responsabilidad.

Por la voz del migrante, el que está afuera de la *Totalidad*, es que puede abrirse la puerta que ha interpuesto el hombre por su yoicidad. Es la invocación del migrante que invita a salir de la *Totalidad* al Yo, el Yo que abraza su finitud para dar muerte al solipsismo egoísta en búsqueda del encuentro con aquello que desconoce, pero le atrae por su voz: "Escuchar no es un

[34] Jeff Merkley, cit. por Julie Hirschfeld y Michael D. Shear, "Cómo el gobierno de Trump impulsó la política de separar familias", *The New York Times* [en línea], https://www.nytimes.com/es/2018/06/18/trump-separacion-familias-ninos-migrantes/

35 En este sentido, "el Talmud da cuenta del mesías como un leproso lleno de heridas, siempre en duelo entre la corte de los sufrientes". Ángel Aviña, Bernardo Cortés *et al.*, "Apéndice: Palabra del otro. Fragmentos de una aproximación en común a la noción de justicia heterónoma", en S. Rabinovich, *op. cit.*, p. 208. ¿No es acaso esta una prefiguración del migrante? ¿Quién estará dispuesto a contemplar el dolor de quien sufre? ¿Quién hospedará al leproso en su casa?

[36] *Ibidem*, p. 209.

acto pasivo. Se caracteriza por una actividad peculiar. Primero tengo que dar la bienvenida al otro, es decir, tengo que afirmar al otro en su alteridad. Luego atiendo a lo que dice. Escuchar es un prestar, un dar, un don. Es lo único que le ayuda al otro a hablar […] En cierto sentido, la escucha antecede al habla".[37]

De este modo, el hombre existe en la medida en que es por el Otro, porque está para el Otro. Así, el ser humano, frente al reconocimiento de lo que es por la existencia del Otro, efectúa un segundo nacimiento; es decir, por la mirada o el lenguaje que invoca el Otro, asume su ser relacional que lo vincula a Él. Relacionados de esta forma, el Yo y el Otro están abiertos para "dialogar en sentido heterónomo, esto es, volverse 'todos oídos'",[38] o dejarse afectar por el llamado del Otro y responder 'heme aquí', en un gesto de responsabilidad:[39]

> Para que haya un *hospes,* es preciso poder estar juntos; el *hospes* nunca es el único, sólo está con otro que, a su vez, es doble en sí mismo. Es decir, la hospitalidad no se pude representar simplemente a través de una relación entre dos; tanto *hospes* como su *hostis* son dobles en sí mismos, porque el *hospes* es precisamente quien en cada momento se reconoce en parte extranjero, a *saber, hostis.* Nosotros mismos, cuando somos huéspedes, en el sentido de los que dan hospitalidad, si lo somos es porque nos reconocemos siempre como *bostas*, o sea, también como extranjeros. Precisamente por ello, es decir, porque siempre nos reconocemos a nosotros mismos también en esta condición, es por lo que podemos ser hospedadores y reconocer al huésped, el *hostis.*[40]

[37] B. Han, *op. cit.*, p. 117.

[38] S. Rabinovich, *La Biblia y el Drone. Sobre usos y abusos de figuras bíblicas*, Madrid, Iepala, 2013, p. 130.

[39] Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito* [trad. de Jesús María Ayuso Díez], Madrid, Machado Libros/La balsa de la medusa, 2008, p. 79.

[40] Massimo Cacciari, "La paradoja del extranjero", *Revista de Estudios Sociales*, [en línea] Colombia, núm. 8, 2001, pp. 113-115, https://doi.org/10.7440/res8.2001.11

En suma, la falta[41] de hospitalidad hacia el migrante, ese que se muestra como rostro desnudo,[42] debe llevarnos a actuar motivados en el reconocimiento del rostro del migrante que interpela. Sólo cuando el ser humano se vuelva un *rehén del otro* ocurrirá en el "una *transformación de la conciencia de sí humana ante Dios* [Pues] El orgullo se quiebra"[43] ante la vulnerabilidad del Otro. Así, el Yo renuncia en plena libertad a ser Yo e inaugura otra temporalidad: la de Yo-Otro, la del Yo-Migrante:

> ¡Que ahí donde encuentre a un hombre mi rostro se sumerja en el suyo, hasta que sus rasgos se dibujen en el mío! Es más, ¡que ahí donde me contemple, aunque sólo sea un símil de humano semblante, desde la muda mirada suplicante del animal, desde el ojo callado de antiquísimas divinidades de piedra, que ahí descienda y penetre mi ojo, que funda su mirada con la suya hasta que también aquí llegue a serme esencia lo que ya antaño esencialmente fue! Viajando alrededor de la esfera terrestre me encuentro así a mí mismo.[44]

[41] La falta o culpa que se esconde detrás de la omisión de la hospitalidad es aquella que Karl Jaspers llama *culpa metafísica,* porque "hay una *solidaridad* entre los hombres como tales que hace a cada uno responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su consentimiento. Si no hago lo que puedo para impedirlos, soy también culpable". Karl Jaspers, *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania* [trad. de Román Gutiérrez Cuartango], Barcelona, Paidós, 1998, p. 54.

[42] Ante todo, hay la derechura misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente. La más desprotegida también: hay en el rostro una pobreza esencial. E. Levinas, *op. cit.*, p. 71.

[43] K. Jaspers, *op. cit.*, p. 57.

[44] F. Rosenzweig, *El libro del sentido común…*, pp. 65-66.

EL MAL Y LA INJUSTICIA PASIVA EN LAS DEMOCRACIAS LIBERALES

Alberto Ruiz Méndez*

Los ciudadanos democráticos tienen
la mejor oportunidad para tomar decisiones
más tolerantes, pero esto no siempre es así,
debido a lo extensa, variada y duradera
que es la injusticia humana.
Judith Shklar,
Los rostros de la injusticia

RESUMEN: En algunas de las democracias contemporáneas, los ciudadanos legitiman regímenes con políticas intolerantes hacia quienes se considera que son los culpables de la precariedad y la inestabilidad de su nación (Estados Unidos, Turquía, Hungría). El trabajo presente intenta entender este fenómeno llamado *democracia intolerante,* mediante el concepto de *injusticia pasiva*, de Judith Shklar, para desde ahí proponer la idea de que la filosofía política contemporánea no tiene las categorías adecuadas para comprender aquel *mal democrático*.

ABSTRACT: In some of the contemporary democracies citizens are legitimizing regimes with intolerant policies towards those who are considered to be the culprits of the precariousness and instability of their nation (United States, Turkey, Hungary), this work tries to understand this phenomenon that has been called Intolerant democracy through the concept of passive injustice of Judith Shklar and from there propose the idea that contemporary political philosophy does not have the right categories to understand that democratic evil.

* Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Anáhuac, México.

Palabras clave
Mal democrático, democracia intolerante, injusticia pasiva, heurística política.

Keywords
Democratic evil, intolerant democracy, passive injustice, political heuristics.

De 2006 a la fecha, la publicación inglesa *The Economist* da a conocer anualmente un Índice de Democracia en el que nos presenta los resultados de su análisis sobre la calidad política, económica, social y cultural de los 194 países soberanos que existen en el mundo. Los 60 indicadores agrupados en cinco diferentes categorías, a saber: *proceso electoral y pluralismo*, *libertades civiles*, *funcionamiento del gobierno*, participación política y *cultura política* dan como resultado una lista de la calidad democrática de aquellos países. La lista se divide en tres grandes categorías: *democracias plenas* (calificación entre 8 y 10 puntos), que son los países que cuentan, por ejemplo, con elecciones realmente libres y justas, con garantías para la seguridad de sus votantes o una capacidad eficiente para la implementación de políticas públicas; la segunda categoría son las *democracias imperfectas* (calificación entre 6 y 7.9 puntos), rubro en el que entran países que no cumplen cabalmente con más de uno de los criterios arriba mencionados u otros; siguen los *regímenes híbridos* (calificación entre 4 y 5.9 puntos), es decir, aquellos que cuentan con algunas libertades como el derecho al voto, pero que conservan el autoritarismo en las áreas más importantes del gobierno; finalmente, encontramos los *regímenes autoritarios* (calificación menor a 4 puntos), que no garantizan ninguna libertad o derechos democráticos a sus gobernados. En el más reciente informe, encontramos en el primer lugar de la lista a Noruega, con una calificación de 9.87; México se encuentra en el lugar 66, con una calificación de 6.41 y, al fondo de la lista, se encuentra Corea del Norte, con una calificación de 1.08. Cabe destacar que, del primer informe en 2006 a éste de 2018, el promedio general del Índice de Democracia bajó de 5.52 a 5.48.[1]

Con base en el informe de 2018, 19 de los 167 países analizados son considerados como *democracias plenas*; 57, *democracias imperfectas*; 39, *regímenes híbridos,* y 52, *regímenes autoritarios*. Estos números nos dicen que casi 45% de los países en el mundo es una democracia, pero que tan sólo 11.4% es una *democracia plena* en la que vive 4.5% de la población mun-

[1] Para más detalles sobre el informe, los números, la terminología y los datos estadísticos, puede consultarse *The Economist* [en línea], https://www.eiu.com/home.aspx

dial. De los países considerados como *democracia plena,* destacan Noruega, Islandia, Suecia (tres primeros lugares), España, Reino Unido, Alemania y Finlandia; entre las consideradas *democracias imperfectas,* destacan Corea del Sur, Estados Unidos, Francia, Israel, Grecia, India, Brasil, Colombia y México; entre los *regímenes* híbridos*,* encontramos a Guatemala, Honduras, Ucrania, Bolivia, Uganda, Turquía, Nicaragua, Palestina, Nigeria e Irak; por último, entre los países con *regímenes autoritarios,* encontramos a Costa de Marfil, Venezuela, Kuwait, Angola, Camerún, Cuba, Ruanda, Rusia, Zimbabue, China, Vietnam, Irán, Corea del Norte (en el último lugar).

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, se ha creído que el avance y consolidación de las democracias liberales son signos de mejores tiempos para los países y las personas a nivel global; pero cuando advertimos que 23.4% es un *régimen híbrido* y 31.1% de los países en el mundo es un *régimen autoritario,* nos damos cuenta de que la línea entre éstos y las democracias es más delgada de lo que podemos imaginar, pues aquellos números reflejan que más de la mitad de los países soberanos en el mundo no garantizan los derechos y las libertades básicas de sus gobernados.

La perplejidad aumenta si a lo anterior sumamos que países con *regímenes autoritarios,* como Rusia, Kuwait, China o Corea del Norte, desempeñan un papel importante a nivel global. La democracia se asocia con un país que garantiza orden, libertad, progreso y futuro para sus ciudadanos; sin embargo, como los problemas globales asociados a las crisis económicas, la migración, la ampliación de la pobreza, el racismo y la xenofobia nos han enseñado, la democracia parece ser tan sólo el punto de partida para la reflexión sobre aquellos problemas y no su solución. Bajo la bandera de la libertad, la democracia nos ha convencido de que los *regímenes autoritarios* son exactamente lo opuesto a lo que queremos como ciudadanos; la historia le ha dado la razón y los *regímenes autoritarios* existentes deberían dejar de existir. No obstante, algo debe explicar el fracaso de la democracia tanto para extenderse de forma eficaz como para no poder hacer frente a los problemas globales ya mencionados, lo que, en consecuencia, permitiría la consolidación de los *regímenes autoritarios*.

No es mi intención hacer un análisis exhaustivo de ambos fracasos, pues ello implicaría un esfuerzo intelectual de proporciones hegelianas. El objetivo de este trabajo es esbozar un punto de partida para ese análisis mediante un marco de pensamiento cuyos componentes son: primero, la idea de las *democracias intolerantes*, de Francis Fukuyama; en segundo lugar, la idea de la *injusticia pasiva*, de Judith Shklar. Dicho marco de pensamiento, como una *heurística política,* me permitirá resaltar, por un lado, la idea del *mal democrático* —es decir, el hecho de que en las democracias contemporáneas el voto popular está legitimando regímenes intolerantes hacia quienes se consideran los culpables de la precariedad, la inestabilidad— y,

por otro lado, la incapacidad de la filosofía política para lidiar con este *mal democrático*. Ambos ejes de reflexión me obligarán a apuntar que la filosofía política normativa debe replantear nuestro punto de partida, pues por los acuciantes problemas democráticos globales a los que nos enfrentamos, requerimos conceptos que nos guíen a través de las injusticias, las víctimas y la indignación, para encontrar el camino hacia esa justicia perfecta que grandes filósofos y científicos políticos han contribuido a establecer como el ideal por alcanzar.

Democracia intolerante

Luego de los catastróficos eventos de la Segunda Guerra Mundial, era necesario perfeccionar la democracia como sistema de gobierno, pues, a pesar de sus fallas, el camino de la lucha armada había agotado a la humanidad. Las personas apreciamos el orden y la estabilidad, ya que de ellas depende el desarrollo de nuestro ideal de vida buena, de nuestras aspiraciones y de la consecución de nuestros objetivos. Al sustituir la resolución bélica de las controversias morales y políticas por la resolución electoral, la democracia prometía garantizar las libertades y los derechos necesarios para el orden y la estabilidad. Sin embargo, la globalización se ha interpuesto en este objetivo para bien y para mal; por ejemplo, ya es común el traslado de las fábricas de manufactura a regiones de bajo costo laboral, lo que significa, por un lado, la creación de empleos donde se necesitan; pero, por otro lado, el enriquecimiento de un sector de la población, el de los dueños de la fábricas, a costa de las clases obreras de los países de origen de esas empresas y, al mismo tiempo, a costa de las clases obreras de los países a los que llegan al ofrecerles un empleo precario.

Este tipo de fenómenos también debe ser analizado desde el punto de vista de la experiencia de las personas que padecen los efectos negativos de tales circunstancias; en algunos casos, el flujo global de personas, ideas y capital ha alterado las tradiciones, costumbres y modos de vida de las personas a las que llegan aquellos flujos. Y no me refiero únicamente a comunidades tradicionales o indígenas, que pretendemos pensar como puras e intocables; también aquellas comunidades o regiones donde se vinculan todo tipo de morales y estilos de vida se han visto transformadas por la llegada de migrantes legales o ilegales a trabajar a las fábricas, por mencionar algo. Aunque dichas comunidades o regiones puedan sacar provecho de esos flujos de personas, ideas y capital, también es cierto que perciben este fenómeno como una amenaza a su estilo de vida y a sus valores o costumbres.

En teoría, una de las aspiraciones de una democracia nacional es dirimir las controversias que pueden surgir de este choque entre el flujo globalizador y el Estado-nación. Para ello, la democracia echa mano, por su

lado liberal, de "un régimen de derecho que mantenga un campo de juego nivelado para todos sus ciudadanos [y, por la parte democrática] la elección política, es el brazo ejecutor de las selecciones comunales y responde a la ciudadanía en general".[2] En tal sentido, el ideal es que la democracia sobre la base de un conjunto garantizado de derechos y libertades ofrece a sus ciudadanos los medios para dirimir las controversias y los conflictos que puedan poner en riesgo el orden y la estabilidad, ya sea por motivos internos, como las visiones opuestas de sus partidos políticos, o por motivos externos, como los flujos globales legales o ilegales de migración.

Sin embargo, ese ideal ha dado un giro inesperado en las democracias contemporáneas, pues en años recientes "hemos sido testigos de rebeliones en todo el mundo de la parte democrática de esta ecuación contra la parte liberal".[3] Como ejemplo. Fukuyama nos menciona los casos de Hungría, Rusia y Turquía, en los que sus respectivos presidentes (Orbán, Putin y Erdogan) llegaron al poder a través de un electorado que parecía estar aprobando la vuelta del orden y la estabilidad perdida o amenazada por los flujos globales mediante la consolidación de regímenes autoritarios, en los que se reprimió la libertad de expresión, se castigó a sectores considerados desleales y aseguraron su poder por medio del dominio de la riqueza de su país, con lo cual consolidaron una *democracia intolerante*.

La elección de Donald Trump como presidente de Estados Unidos de América muestra cómo se consolida una *democracia intolerante,* porque, gracias al apoyo popular, pudo validar una campaña de descalificación, intolerancia e incitación a la violencia hacia grupos vulnerables, como discapacitados o migrantes ilegales, o hacia grupos de poder que le representaban un obstáculo para sus aspiraciones. El voto democrático validó las ideas políticamente intolerantes de Trump, al darle el poder y con él la posibilidad de hacer legal ese llamado a la violencia hacia quienes son diferentes y piensan diferente. El lado democrático de la democracia liberal pone en riesgo el esquema de derechos y libertades asegurados por la parte liberal de aquella democracia por medio de la elección de mandatarios que "jalaran el gatillo" hacia quienes son considerados una amenaza para el modo de vida de los ciudadanos de un país, una región o una comunidad. En el caso de Estados Unidos —y en el del Reino Unido, con el *Brexit*—, estamos presenciando cómo la gente está otorgando el poder a ciertos políticos de perfil nacionalista, proteccionista, conservador e intolerante, para socavar el sistema de pesos y contrapesos que requiere una democracia liberal y, con

[2] Francis Fukuyama, "Los peligros de una democracia intolerante", *Puntos de Quiebre*, v. V, México, *The New York Times/Excélsior*, febrero, 2017, p. 8.

[3] *Idem.*

ello, optar la intolerancia como salida a los problemas de carácter global a los que se enfrentan las naciones hoy en día.

En la *democracia intolerante,* un amplio sector de la ciudadanía interpreta como una amenaza los flujos globales de personas, ideas y capital y, por no poder tomar la violencia en sus manos, legitiman propuestas que prometen acabar con la amenaza que representan esos flujos (que no con los flujos mismos) de la forma más violenta e inmediata que se pueda; de ahí todas las muestras de repudio cotidiano hacia la diversidad cultural en estos y otros muchos países y que día a día vemos en las redes sociales.

Los efectos de la crisis mundial económica de 2008 aún están presentes. La desregulación de los mercados financieros globales tendió las bases de la crisis hipotecaria en Estados Unidos y la crisis de la deuda en Grecia. Ambas crisis crearon efectos que no se han resuelto a gran escala y que se arraigaron en las actitudes e ideas políticas de las poblaciones nacionales; por ejemplo, si al hecho de la pérdida de su hogar por parte de una familia estadounidense le sumamos la ola ilegal de migración, aquella familia interpretará como una amenaza esa migración al "quitarle" oportunidades y empleo, frente a esta situación de precariedad. No hay tiempo para el análisis global; lo más fácil e inmediato es dar el poder a quien prometa erradicar esa amenaza.

Injusticia pasiva

El ascenso del nazismo por medio del voto democrático puso en guardia al pensamiento democrático sobre su vulnerabilidad. Las teorías filosóficas de la política, como la de John Rawls, Ronald Dworkin, Charles Taylor o Michael Walzer, entendieron que teníamos que fortalecer a la democracia por medio del establecimiento de fundamentos normativos actualizados a los problemas que nos rodeaban. Cada uno de ellos, con su metodología y objetivos específicos, intentó construir la base de un acuerdo duradero para la estabilidad necesaria de un régimen democrático plural y conflictivo.

Por ejemplo, Rawls actualizó la doctrina del contrato social para crear una metodología que nos permita llegar al acuerdo sobre los principios de justicia que han de regir a las instituciones de una democracia avanzada. Por su parte, Charles Taylor buscó esos principios, no en la hipótesis del contrato social, sino en las ya existentes concepciones del bien y de la justicia que las personas conciben a partir de una herencia moral y cultural determinada. Taylor confiaba en que esas intuiciones básicas podrían ser compartidas y comprendidas por diferentes personas y que ello garantizaría su estabilidad. A pesar de sus diferencias, aquellas teorías de la justicia de finales del siglo XX compartían una misma intuición, a saber, que el ideal

de justicia perfecta era alcanzable. Sólo había que determinar cómo llegar a ella; y en esto es donde se separaban.

El ideal de la justicia perfecta es tan antiguo en la filosofía política como en la *República* de Platón. La *Teoría de la Justicia* de Rawls sacó del letargo en que se encontraba el anhelo normativo de establecer la definición y el camino hacia la justicia perfecta, tal como lo hiciera el filósofo griego; las dos primeras olas críticas a la propuesta rawlsiana, el comunitarismo y el multiculturalismo, criticaron el enfoque normativo y racional del Rawls de *Teoría de la Justicia* para favorecer un enfoque concreto y holístico de la justicia. Pero una tercera ola crítica se dio cuenta del supuesto compartido entre ambos y se centró en mostrar que el enfoque de la justicia perfecta no era el adecuado para pensar lo problemas políticos de un mundo en globalización y que tendríamos que partir de la experiencia concreta de la injusticia para determinar el camino hacia la justicia perfecta. Esta tercera ola estaría integrada por filósofos como Amartya Sen, Martha Nussbaum y Nancy Fraser.

Judith Shklar insistió en esa misma idea antes que todos ellos. Publicado en 1990, *Los rostros de la injusticia,* de Shklar, es un libro que busca repensar la injusticia; no la justicia, pues ella nunca confió en los resultados de una teoría normativa de la justicia como la de Rawls. En lugar de seguirla, intentó construir un marco de reflexión y de interpretación más realista y cercano a la experiencia de las víctimas de injusticia, porque, desde su perspectiva, este marco permite confrontar los límites y las posibilidades de la teoría al pensarlas desde la experiencia concreta de las injusticias. Su pretensión era que contáramos, como lo escribe Fernando Vallespín, con:

> Teorías políticas menos pretenciosas y más preocupadas por evitar los grandes males que por erigir el "paraíso en la tierra" o aspirar a la realización de grandes modelos abstractos supuestamente fundados sobre un concepto enfático de la razón, un orden moral específico, la naturaleza humana o un contrato social [...] A juicio de Shklar, la experiencia histórica que nos ha desvelado el siglo xx nos impide hacernos grandes ilusiones sobre la política [dando como resultado] su escepticismo respecto a la posibilidad de encontrar una fundamentación incontrovertible que pudiera predicarse con carácter universal.[4]

En este sentido, la tesis central que anima la teoría de Shklar es la idea de que las teorías de la justicia como la de Platón o la de Rawls no son adecuadas para pensar la injusticia, porque su idea abstracta e impersonal sobre esto concepto no explica nuestra experiencia concreta, personal, inmediata,

[4] Fernando Vallespín, "Prólogo: Judith Shklar, una liberal sin ilusiones", en Judith Shklar, *Los rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 14 y 18.

emocional al respecto. Una teoría de la justicia como la de Rawls no es el marco adecuado para pensar el problema de la *democracia intolerante,* pues no permite acercarnos, por un lado, a las diferentes formas de injusticia que padecen las personas en el contexto de un mundo en globalización y, por otro lado, tampoco permite explicar las conductas injustas de las ciudadanos particulares que justifican y validan las políticas intolerantes hacia grupos catalogados como los causantes de las crisis, el desempleo, la inestabilidad, la inversión del orden moral. La comprensión de un fenómeno como la *democracia intolerante* pasa por contar con un marco de reflexión para dar cuenta de las acciones de injusticia cotidiana que permiten la consolidación de este tipo de *régimen autoritario*; esa comprensión es la idea de la *injusticia pasiva*.

En pocas palabras, la *injusticia pasiva* ocurre cuando una persona o un grupo de ellas se limita a seguir las normas y no actúa para prevenir un acto dañino, cuando podrían hacerlo. Esta forma de concebir a la injusticia nos permite algo que las teorías normativas de finales del siglo xx no pueden proporcionarnos, un marco de pensamiento para explicar el *mal democrático* de nuestro tiempo: la transferencia legal, por medio del voto democrático, de un sentimiento de odio y desprecio de la población nacional a un partido político o un político en particular al que autorizan a ejecutar políticas públicas intolerantes hacia quienes tienen ese odio y desprecio para garantizar el orden y la estabilidad que el liberalismo prometió; es decir, la consolidación de una *democracia intolerante*. Veamos brevemente la forma en que Shklar construye y justifica la idea de la *injusticia* y la *injusticia pasiva* como la idea adecuada para pensar este problema.

Para Shklar, es importante partir de la distinción entre una desgracia y una injusticia. Cualquiera de nosotros puede ser víctimas de un desastre natural y perder nuestro patrimonio; eso es una desgracia. Pero ser víctimas de una injusticia significaría no recibir la ayuda necesaria por parte de quien la tiene que otorgar para superar la desgracia. Una desgracia puede ser un evento azaroso, incontrolable; pero una injusticia es producto de la acción o la omisión consciente y deliberada por parte de un agente que debe prestar ayuda o que puede evitar la injusticia y no hace ninguna de ambas cosas. El error que han cometido las teorías normativas de la justicia es creer que la injusticia es sólo la ausencia de justicia o un momento previo a la justicia, pero el sentido de injusticia, los actos que la provocan, las víctimas que cobra, las motivaciones de quien la comete por obra u omisión y sus consecuencias individuales o sociales merecen, para Shklar, una especial atención, pues no son componentes fáciles de determinar para una teoría.

Las teorías normativas de la justicia han omitido estudiar a la injusticia con la misma profundidad que lo hacen con la justicia, ya que, al suponer que la construcción de una justicia perfecta podrá resolver todo

tipo de problemas, dejan en una zona muy oscura las diversas facetas que implica la injusticia. De ahí que Shklar se haya propuesto "considerar de un modo distinto la injusticia, con mayor profundidad y detalle de lo que se suele hacer, iluminando de este modo una condición común, la de la víctima, y especialmente el sentido de la injusticia que inspira en quienes la experimentan".[5]

La injusticia no es una anormalidad. Para Shklar, la labor de la filosofía política o la ética no es allanar el camino para la justicia perfecta, sino estar a la altura intelectual de las injusticias concretas. Enfrentar ese reto no significa dejar de creer en las instituciones democráticas ni en los derechos o libertades asociadas a ellas. De ahí que Shklar conserve el talante liberal en su filosofía; lo que sí significa es dejar de creer que esas instituciones van a enfrentar adecuadamente las injusticias desde una concepción ideal de la justicia. Ninguna teoría democrática que sea incapaz de ver la perversidad que puede haber en las elecciones democráticas puede explicarnos un fenómeno como el ya descrito, porque la injusticia "no sólo aparece en las raras ocasiones en las que cae un orden político y legal [...] La mayoría de las injusticias ocurren todos los días en el marco de los sistemas de gobierno establecidos, que cuentan con un sistema operativo legal. A menudo, es la propia gente que se supone que debe prevenir la injusticia la que, en su poder oficial, comete los actos más graves de injusticia, sin demasiada protesta por parte de la ciudadanía".[6]

En el caso de la *democracia intolerante,* esos actos de injusticia se cometen con la legitimidad otorgada por el voto democrático, fenómeno que las teorías normativas de la justicia no pueden explicar en tanto que sus concepciones abstractas —desde la perspectiva de Shklar—, en la práctica, son engañosas, porque la injusticia es un fenómeno más complejo de lo que nos han dicho y exige un enfoque menos normativo que nos explique cómo surgen los actos injustos, ya sea por acción o por omisión, bajo el amparo de un sistema operativo legal que los permite. Seguramente, las teorías normativas tienen algunas consideraciones sobre cómo evitar la *injusticia activa*, es decir, la transgresión activa de las normas por parte de gobernados y gobernantes; porque ellos coincidirían con su idea de la injusticia como ausencia de justicia o momento previo a ésta; pero para lo que no tienen un marco de reflexión es para la *injusticia pasiva,* aquella que nos lleva a las *democracias intolerantes* y que debe entenderse como "más que un fallo, en ser justo: es caer bajo los umbrales mínimos de ciudadanía [...] El modelo normal ignora los males que causamos simplemente cuando nos desatendemos de lo que no es una preocupación inmediata nuestra [por lo que] La injusticia

[5] J. Shklar, *op. cit.*, p. 49.
[6] *Ibidem*, p. 53.

pasiva se refiere a nuestros papeles públicos y a su contexto político —la ciudadanía en una democracia constitucional—".[7]

El ciudadano pasivamente injusto se contenta con salir a ejercer su derecho al voto, se contenta con cumplir las exigencias de la justicia normal. No está faltando a algún deber o transgrediendo las normas del orden legal, por el contrario, está cumpliendo las normas de su gobierno. Pero aquí está la clave: los ciudadanos pasivamente injustos "cierran los ojos a la injusticia que campa ante su mirada", lo cual significa que son indiferentes ante lo que sucede a su alrededor, dejando que el engaño y la violencia se normalicen mediante su omisión en evitar que un acto injusto tenga lugar o a través de su participación ciega e irreflexiva en las elecciones democráticas. El ciudadano pasivamente injusto es aquel que permite y legitima un régimen democrático en el que las libertades y los derechos de muchos están en peligro por los intereses de unos cuantos. El ciudadano es pasivamente injusto cuando transfiere a otros su derecho de decidir quién tiene los derechos y las libertades; el ciudadano es pasivamente injusto cuando permite que la línea que distingue a una democracia de un *régimen autoritario* se desvanezca por ser "indiferente a lo que sucede a su alrededor, especialmente cuando contempla cómo se llevan a cabo el engaño y la violencia. Falla como ciudadano. No se trata de que le falte buena dosis de humanidad o bondad. Es simplemente que, ante el delito o la acción ilegal, mira hacia otro lado".[8] La *injusticia pasiva* se impone como norma cuando los ciudadanos no hacen algo por denunciar o combatir las restricciones a las libertades y los derechos. No es casual que una de las primeras acciones que tomará una *democracia intolerante* es la restricción a la libertad de expresión, pues con esta restricción favorecerá la imposibilidad de la denuncia y la normalización de la pasividad y del silencio ante ésta y otras injusticias.

En el marco de una sociedad donde se elige demasiadas veces ser pasivamente injustos, el ideal de la participación política, la igualdad y las obligaciones mutuas que aseguran la estabilidad y el orden se desvanece. En una democracia, las libertades y los derechos se ven menguados con la complicidad de la *injusticia pasiva* de sus ciudadanos, por lo que poco a poco va construyéndose un *régimen autoritario;* porque, cuando éste no se consolida por medio de un golpe armado, lo hace con la complacencia de un sistema legal que permite a sus ciudadanos otorgar el poder a la intolerancia y la exclusión, legitimar ese poder bajo el argumento de la democracia y luego mirar para otro lado cuando aquellos son la norma.

La línea entre un régimen democrático y uno autoritario es más delgada de lo que solemos creer. La perspectiva de la *injusticia pasiva* nos revela

[7] *Ibidem*, p. 83.
[8] *Ibidem*, p. 84.

que el ciudadano pasivamente injusto es "alguien remoto y éticamente sordo. Es responsable de apoyar y servir a malos gobiernos y en la vida diaria permitir el engaño y la agresión. El mal que causa a sus víctimas [prefiere verlo como] mala suerte allá donde las víctimas perciben injusticia".[9] Las *democracias intolerantes* no tienen su origen en el caos de una sociedad sin gobierno, no tienen su origen en la imposición de la voluntad de uno sobre la mayoría; tienen su origen cuando la ciudadanía otorga a los políticos el poder para ejecutar decisiones intolerantes y excluyentes hacia quienes consideran que son los responsables de su propio fracaso, crisis o malestar. Las teorías normativas de la justicia no pueden hacerse cargo de este problema, porque no son capaces de pensar la injusticia como un fenómeno independiente; la ventaja del enfoque de la *injusticia pasiva* que parte de la experiencia concreta de quien la realiza y de las víctimas que la padecen es que, en palabras de Shklar, nos conduce a determinar "aquellas causas del sufrimiento humano sobre las cuales somos innegables e inapelablemente responsables".[10] En la *democracia plena* o *imperfecta,* las voces de las víctimas deben ser escuchadas y los ciudadanos deben protestar por su situación; así sabemos que estamos en una democracia liberal. Pero, cuando aquellas voces y protestas son ignoradas por ciudadanos y gobiernos, estamos siendo culpables de *injusticia pasiva* y nos situamos más cerca de un *régimen autoritario*, de una *democracia intolerante*.

De la justicia perfecta a la injusticia reparable

No es casual la disminución del índice de democracia mundial de 2006 a la fecha (de 5.52 a 5.48), pues lo que el fenómeno de la *democracia intolerante* parece decirnos es, entre otras cosas, que las personas están optando por otorgar el poder a partidos políticos o personalidades que sí tengan la fuerza de cumplir la promesa democrática de orden y estabilidad a costa de las libertades, los derechos, el esquema de contrapesos y de la pluralidad. Que 50.7% de la población mundial viva bajo un *régimen híbrido* o *autoritario* y 49.3% en una *democracia plena* o *imperfecta* es un dato que nos tiene que poner en alerta, porque nos revela que la *democracia intolerante* está más cerca de lo que pensamos, vía la maquinaria democrática. El informe de *The Economist* señala que entre los factores para el incremento del autoritarismo o, como el informe lo llama, *la recesión democrática*, se encuentran el incremento del abstencionismo en las votaciones, la debilidad en el funcionamiento del gobierno, la escasa confianza en las instituciones, control de la información y la opinión en los medios de comunicación y la

[9] *Ibidem*, p. 93.
[10] *Ibidem*, p. 107.

erosión de las libertades civiles, incluyendo la libertad de expresión; en consecuencia, se ha creado una brecha entre los niveles generalmente altos de apoyo público a la democracia en todo el mundo y una profunda decepción popular con el funcionamiento de la democracia y los sistemas de representación política. Esta decepción ayudaría a explicar fenómenos como el Brexit y la llegada de Trump al poder, entendiéndolos como expresiones de una profunda decepción popular sobre el funcionamiento de la democracia y un anhelo de cambio, no siempre vía la inclusión, la diversidad y la tolerancia. La democracia liberal está siendo acorralada por una ola *democrática intolerante* que amenaza con derrumbar el edificio de las libertades y los derechos con el brazo armado del voto popular, en favor de una política de exclusión, proteccionista y de chivos expiatorios en busca del orden y la estabilidad no cumplidas por la democracia liberal.

Aquellos factores no pueden ser explicados mediante las teorías normativas de la justicia, pues, como ya lo apuntaba Shklar, no dan a la injusticia su lugar adecuado. Los factores antes mencionados son injusticias concretas que afectan la vida diaria de las personas, víctimas de decisiones perversas por parte de los políticos o "simplemente" de la *injusticia pasiva* de funcionarios públicos y de ciudadanos por igual. Las propuestas filosóficas de Sen (injusticia reparable), Nussbaum (cuestiones urgentes de justicia) y Fraser (representación fallida)[11] nos proveen de algunas pistas; pero la ventaja que supone la *injusticia pasiva* de Shklar es que, como una *heurística política,* nos permite analizar desde su interior el *mal democrático,* al centrarse en las acciones concretas y en la exploración de las motivaciones que las personas tienen para evitar que cometa un acto injusto, aun cuando esté a nuestro alcance evitarlo; además de explicar que, en la legalidad del voto, se oculta un componente de intolerancia que da paso al fenómeno de las *democracias intolerantes*.

Nuestro mundo globalizado es ya un mundo desigual. Erradicar sus desigualdades parece imposible; si a esto le sumamos el *mal democrático* expresado en las *democracias intolerantes* y que las teorías normativas de la justicia no parecen ser una guía adecuada para la reflexión de ambos fenómenos, porque ignoran el componente del sentido de la injusticia, parece ser que de lo único que podríamos sujetarnos es precisamente de ese sentido de injusticia por ser permanente y constante en esta situación. Por supuesto, no podemos rendirnos ante la aparente imposibilidad de eliminar la desigualdad o de detener el avance de las *democracias intolerantes*. La democracia liberal sigue siendo la respuesta más adecuada a los problemas que surgen tanto dentro del Estado-nación como entre las escalas globales en que interviene una amplia gama

[11] *Cfr*. Amartya Sen, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2013; Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007, y Nancy Fraser, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2010.

de actores políticos en el marco de un mundo globalizado. La injusticia es quizá un componente que no puede ni debe desaparecer; pero "al menos la democracia no silencia la voz de los afligidos y acepta como imperativos de cambio las expresiones de injusticia percibida, mientras que la mayoría de los otros regímenes se inclinan a la represión".[12] Esos otros regímenes existen en 31.1% de los países en el mundo, gobiernan 34% de la población mundial y lo hacen precisamente callando las voces de los excluidos, limitando las libertades y los derechos y controlando los medios de comunicación. Pero también en las democracias están implementándose leyes de difamación, leyes de prevención del terrorismo y leyes de "discurso de odio", que pueden llevar a la censura en la libertad de expresión y obstaculizar la libertad de los medios de comunicación.

Este tipo de "focos amarillos" en las democracias liberales no debe hacernos olvidar que la consolidación de una democracia liberal estable, duradera y que garantice las libertades y los derechos para todos por igual depende del compromiso mutuo entre ciudadanos y políticos por eliminar las injusticias que las personas padecen día a día. Sin embargo, para Shklar ese objetivo no está construido sobre la esperanza de un futuro mejor para nuestras sociedades, sino que está forjado "en tiempos oscuros y a través del filtro de la historia del pensamiento que, por un lado, critica la desmesura de muchos de nuestros ideales utópicos, pero, por otro, no renuncia a acabar con el legado básico del humanismo ilustrado".[13] Ambos deben ser el punto de partida de la reflexión normativa.

Nuestro mundo global es desigual, pero lo es como resultado de una injusticia. Desde Locke, sabemos que, al poner el énfasis en la libertad individual, cierto grado de desigualdad es inevitable, pero no por ello aceptable. Los retos a los que hoy nos enfrenta esa desigualdad no pueden ser pensados ya desde la teoría normativa de la justicia; la filosofía política necesita un nuevo punto de partida que genere *heurísticas políticas* que nos permitan interpretar y analizar las injusticas reparables y no únicamente determinar la justicia perfecta.[14] Aquellas teorías de la justicia nos han sido muy útiles para determinar las metas que una sociedad democrática con ciudadanos libres e iguales debe proponerse; pero en tanto no contemos con esa clase de ciudadanos, las metas no son realistas, no son factibles y poco o nada nos dicen sobre las injusticias concretas que las personas padecen día con día.

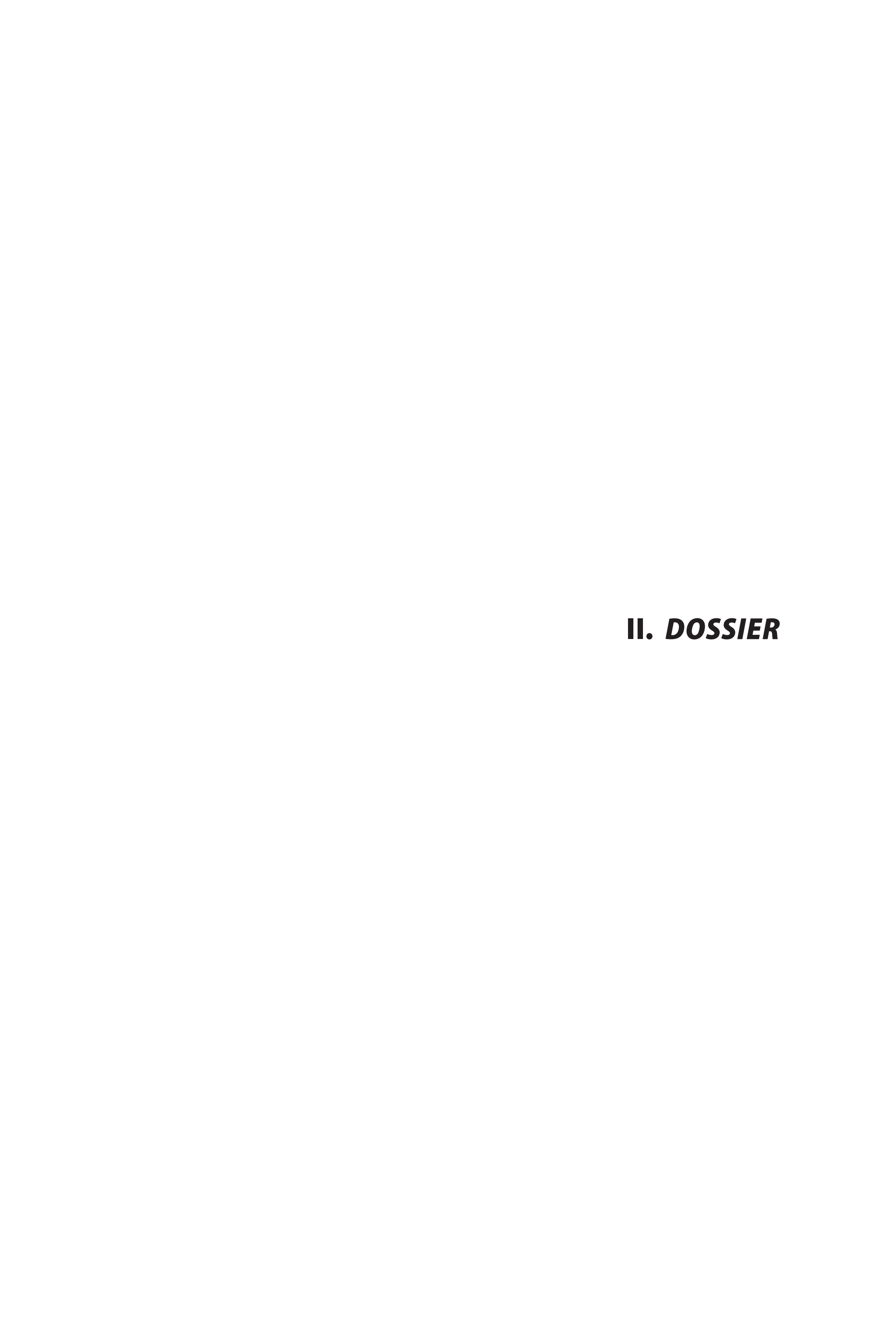
[12] J. Shklar, *op. cit.*, p. 143.

[13] F. Vallespín, *op. cit.*, p. 25.

[14] *Cfr.* AA. VV., *El gran retroceso. Un debate internacional sobre el reto urgente de reconducir el rumbo de la democracia*, Madrid, Seix Barral, 2017. En este libro, autores como Nancy Fraser, Zygmunt Bauman, Donatella della Porta y Slavoj Žižek reflexionan sobre el futuro de la democracia en el marco de la crisis del neoliberalismo y el ascenso del nacionalismo y la xenofobia.

Necesitamos una filosofía política que nos ayude avanzar hacia esas metas a partir de la convicción de que la injusticia es la única constante que puede darnos las claves para combatir la desigualdad. Para Shklar, una injusticia es una expectativa social no cumplida y puede presentarse por la transgresión activa de una norma o por la omisión en su cumplimento; pero en las *democracias intolerantes,* la injusticia se da cuando el sistema legal falla al garantizar las libertades y los derechos, así como cuando promueve la violencia y la exclusión hacia grupos vulnerables legitimado por el voto democrático libre, secreto y universal de sus ciudadanos. Las teorías normativas de la justicia no pueden explicar ese fenómeno, porque no cuentan con la idea de la *injusticia pasiva* que como *heurística política* sí daría cuenta del *mal democrático* de nuestro tiempo, a saber: la legitimidad de la violencia, la intolerancia y la exclusión a través del voto democrático.

Las dos Guerras Mundiales significaron el fracaso del ideal ilustrado de un mundo cosmopolita y en continuo progreso hacia lo mejor. El ascenso de la *democracia intolerante* quizá signifique el fracaso del ideal democrático de un mundo estable y ordenado. Si el fracaso no es un hecho consumado, la filosofía política tiene el reto de replantearse sus categorías a la luz de estos fenómenos problemáticos e intentar estar a la altura del reto que la *democracia intolerante* en un mundo globalizado le supone.



II. *DOSSIER*

EL ORIGEN DEL ESTADO-NACIÓN Y EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA EN LAS FILOSOFÍAS POLÍTICAS DE THOMAS HOBBES Y JOHN LOCKE

Juan Rogelio Ramírez Paredes*

Resumen: El presente ensayo pretende exponer las ideas centrales de Thomas Hobbes y John Locke en relación con el concepto de soberanía. Dicho concepto fue un eje teórico privilegiado por el que el Estado-nación, en su origen, buscó una legitimación política que le permitió la concentración y el ejercicio del poder, así como el desarrollo de sus funciones. Este artículo es un esfuerzo por conjuntar la historia de los procesos con la historia de las ideas.

Abstract: This essay wants to show the central ideas of Thomas Hobbes and John Locke about sovereignty. The concept was, for the new Nation-State, a principal way for search -and find- a political legitimacy. Such a base would enable the concentration and use of power, and the growth of the state functions. This article pursues to link the history of processes with the history of ideas.

Palabras clave
Estado-nación, filosofía política, Hobbes, Locke, soberanía, Modernidad, legitimidad, poder.

Keywords
Nation-State, political philosophy, Hobbes, Locke, sovereignty, Modernity, legitimacy, power.

* Instituto de Administración Pública del estado de Hidalgo, México.

A Juanito, por su lucha para ser nosotros.

La historia no es una ciencia que estudie meramente el pasado. En realidad, la historia es la ciencia del presente que pretende explicarlo a partir de lo acontecido. Su conocimiento hondo del pretérito se funda en el requerimiento de un saber amplio y profundo sobre los procesos y su anudamiento, lo que permite comprender qué efectos desaparecieron y cuáles persisten sobre lo presente y por qué. Por lo tanto, debemos comprender que el pasado tiene un sentido significante para el presente, así sea —por lo menos— como lecciones políticas de lo que no debe volver a pasar o de lo que pudiera hacerse para modificar o permanecer en el rumbo de lo actual.

El presente ensayo busca exponer la importancia de las reflexiones de los filósofos ingleses Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704), acerca de la soberanía del Estado. En este sentido, pretende resaltar la importancia que tuvieron tales ideas para asegurar un fundamento propio de legitimidad del Estado-nación; es decir, el Estado moderno.

Es menester señalar que, desde ese punto de vista, no se pretende establecer una reflexión desligada del proceso histórico que conformó al Estado. Por lo tanto, este texto procura destacar el inevitable vínculo que se da entre la historia de las ideas y la historia de los procesos materiales. Actuar de otro modo nos coloca en el riesgo de quedarnos en una construcción conceptual vacía o en estudios empíricos miopes. Por el contrario, la comprensión de los procesos históricos tangibles se aclara, y la de la historia de las ideas se robustece, cuando dicho nexo queda suficientemente ilustrado.

De tal modo, es necesario partir estableciendo lo que significa, en términos generales, el surgimiento del Estado. Nuestro primer apartado, por lo tanto, trata sobre su origen histórico y lo que ello representa como advenimiento de una nueva época para el hombre: la Moderna. En tal apartado, se señalan los procesos históricos que se desencadenan y truncan a partir de la consolidación y el predominio de esta formación política. Es así como podemos observar que los países más avanzados hoy en día fueron aquellos que contaron más rápidamente con un Estado consolidado, lo que reposó, en buena medida, en un poderoso sustento de legitimidad ideológica.

El segundo apartado es una reflexión histórico-conceptual en torno del Estado-nación. Se hace necesaria porque hay que comprender a las naciones como un fenómeno histórico concomitante a la aparición, consolidación y desarrollo del Estado moderno. El Estado-nación es el Estado moderno y su estatuto de "nacional" se convierte en una fuente de legitimidad que será reflexionada de manera importante por la filosofía política.

Es menester señalar que el arribo del Estado es un fenómeno originario de Europa y general en el mundo. Esta circunstancia ha llevado a los historiadores y estudiosos de la ciencia social a reconocer que, si bien el fenómeno adquirió prácticamente un estatuto universal, sus procesos de construcción han diferido, lo que implica formas de modernidad diferentes. Es decir, modos de apropiación específicos y particulares respecto de la modernidad europea originaria. Presentar la historia del Estado es, realmente, presentar la historia de los Estados. Cada uno ha tenido un desenvolvimiento diferente, dificultades semejantes, características similares y soluciones diversas. Por lo tanto, cabe preguntarse por los problemas a los que contestaron, históricamente, Hobbes y Locke. El tercer apartado, entonces, es una reseña breve de la formación del Estado inglés, lo que nos coloca en posición de entender a qué tipo de temas específicos respondían los pensamientos de ambos filósofos.

El último apartado está referido propiamente a las respuestas de ambos filósofos a problemas políticos de su tiempo y, de modo obvio, define qué cuestiones eran relevantes en el terreno de las ideas políticas. Esta sección pretende engarzar, mediante el tema de la soberanía, un fragmento de la historia de las ideas políticas con el de los procesos de construcción del Estado y la modernidad ingleses. La formación del Estado inglés requirió una nueva legitimidad de tipo civil, la cual consiguió de manera temprana, entre otras cosas, gracias a sus filósofos políticos.

Finalmente, este trabajo no concluye, sino termina con algunas reflexiones finales acerca del tema.

El origen histórico del Estado moderno

El Estado-nación de hoy es, por su origen político, antiabsolutista; por la forma en que se organiza, burocrático-legal; por el modo de fundamentarse a sí mismo, racional-secular. Dichas características poseen una significación importante, porque guardan los principios por los cuales se desprenden implicaciones serias para definir el modo en el que se sitúa históricamente el ser humano, las formas en las que interactúan los hombres con ellos mismos y su entorno, así como los fundamentos que definen los rasgos del modo de pensar predominante. El Estado moderno se erigió como un producto histórico, síntesis de conflictos y solución insatisfactoria de contradicciones sociales, con un discurso apoyado en nuevos criterios racionales que juzgarán el estatuto de su contexto, así como la legitimidad de su propia existencia.

La llegada del Estado moderno es un rasgo del cambio de época. Expresa un aspecto del tránsito del Medioevo a la Modernidad. El Estado moderno tiene su origen en el mercantilismo burgués, el Renacimiento y

el Humanismo, los cambios sociodemográficos de la Alta Edad Media y las nuevas correlaciones de poder entre los diferentes grupos sociales y las élites políticas.

El Estado moderno surge contrapuesto históricamente al Estado absolutista, última forma política de la Edad Media durante los siglos XVI, XVII y XVIII.[1] Es resultado de las luchas inicialmente populares, burguesas y aristocráticas en contra de la concentración de poder monárquica.[2] Al final, de las luchas populares y burguesas en contra de la monarquía absoluta, la aristocracia y la iglesia católica. La situación histórica en la que surge el Estado moderno lo sitúa como expresión y espacio de lucha social. Como institución se posiciona, en términos generales, afincado en valores contrarios al conservadurismo aristocrático, al pensamiento religioso y, de a poco,

[1] Evidentemente, el absolutismo europeo no es homogéneo, ni en su marco temporal, ni en el modo del ejercicio del poder. El siglo XVI representa para la mayoría de Europa, particularmente occidental, un claro inicio de esta forma de gobierno. El final, sin embargo, parece más discutible por razones de procesos históricos diferenciados. Independientemente de que el absolutismo fue restaurado en Europa luego de la derrota de los procesos revolucionarios de mediados del siglo XIX y de que su restitución no fue plena, es posible establecer diferencias. Por ejemplo, puede extenderse la consideración de la existencia del absolutismo hasta el siglo XX en países como Rusia, por ejemplo, mientras que en Inglaterra su finalización estaría claramente señalada por la Revolución Gloriosa de 1688-1689. Desde esta perspectiva, Inglaterra ha transitado a la Modernidad de modo más prematuro. Se trataría del primer Estado no absolutista y moderno. Por lo tanto, de modo ineludible, Inglaterra fue una precursora de la nueva modernidad, a pesar de guardar aspectos conservadores en su nacionalismo, su sociedad y su formación estatal. Sabemos de sobra que la transición de una época a otra implica procesos lentos, graduales, con avances y retrocesos, con velocidades e intensidades distintas, dependiendo de los contextos históricos específicos y su relación con el marco mundial. Trasfondo gestado, por cierto, durante estos mismos siglos, en tal carácter de "mundial". Al respecto: Juan Ramírez, "El nacimiento del mundo", *Política y Cultura* 17, México, UAM-X, 2002. El absolutismo representa el último intento de control político del grupo social dominante durante la Edad Media.

[2] A su vez, la concentración de poder en la Corona fue producto de una serie de cambios sociales que comenzaron a gestarse, con singular visibilidad desde el siglo XII, particularmente, en el auge comercial que propiciaron las cruzadas y, aún antes, en la consolidación y expansión del comercio veneciano (Henri Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.) Se trató de lentos, pero firmes procesos que fueron modificando el paisaje social de la Edad Media con sus consecuentes secuelas políticas. La respuesta monárquica a la disolución de poder que se expresaba en el auge de las ciudades burguesas y el surgimiento de una nueva urbanidad; la emigración campesina a las villas y la ascendente tasa demográfica que presionaba sobre la posesión de tierras; las exigencias eclesiásticas y aristócratas por conservar y ampliar su poder mediante formas de representación protoparlamentarias, así como mecanismos de derecho medieval que buscaban acotar el poder real; el malestar endémico de los siervos, ya notable durante todo el siglo XVII en revueltas sociales europeas, fue el absolutismo.

termina identificando al liberalismo con la democracia como ideología que justifica su existencia y sentido políticos.

La situación histórica del Estado moderno y su posicionamiento frente a su enemigo inicial, el absolutismo, se gesta en una nueva escala de valores y una nueva concepción del hombre. En el primer punto, destaca una notable incrustación de valores laicos y burgueses frente a los valores tradicionales escolásticos. Estos valores, tales como la libertad o la igualdad, han partido de proposiciones argumentativas que se basaron en el discernimiento de una supuesta naturaleza humana. De esta esencia del hombre, se planteó que debía de construirse el orden social. El Estado resultaba así un garante de derechos que corresponden a lo propio del hombre, pero, además, un ingeniero y arquitecto social con derechos plenos para realizar su obra.

Otros valores que caracterizan y rigen la Modernidad, como el de la comodidad, propuesto por Francis Bacon en *La Nueva Atlántida*, no fueron planteados bajo ese esquema argumentativo de tipo político-jurídico. Este libro es la utopía baconiana y la postulación del valor de la comodidad realizado por una sociedad hipertecnologizada. Este valor fue hecho propio, en primera instancia, por el Estado inglés —impulsor indispensable de la Primera Revolución Industrial— y, posteriormente, por todos los Estados modernos, aunque estos han usado otros términos similares, como *prosperidad* o *bienestar*. Más explícitamente, su uso se remitió al campo de lo social más que al de lo político. En todo caso, no es desconocido que la comodidad para la época moderna fundada en términos prácticos, particularmente en el capitalismo industrial, ha sido un valor tan importante como cualquier otro valor de orden político.

Se puede afirmar que durante los siglos XVII, XVIII y XIX, el Estado moderno —y ello en virtud de los intereses que la burguesía como clase dominante pudo imponer como hegemónicos socialmente— fue un Estado liberal, relativamente democrático, capitalista, colonial e imperialista.[3] Y aunque, posteriormente, de su matriz histórica moderna surgirían más variaciones en las formas político-ideológicas de organización estatal, sus lineamientos siguieron atenidos a ciertos principios.

Uno de ellos tiene que ver con los medios para realizarse como formación política. El Estado ha planteado una dominación apoyada en el derecho constitucional y, para la realización de sus funciones, en una base

[3] El colonialismo y el imperialismo como fenómenos históricos no sólo pudieron desarrollarse a partir de los conocidos procesos de exploración, guerras de conquista y desarrollo del capitalismo en una nueva división internacional del trabajo. En el terreno del pensamiento, hubo de darse la formación plena de una imagen del mundo, en función de una visión del mundo como unidad; concebirse a la naturaleza como recurso a disposición; así como existir prácticas generalizadas basadas en una secular y radical relación entre fines y medios.

ejecutiva formada por una burocracia estatal. De tal manera, se acompasó una interpretación de la naturaleza del ser de las cosas con una consecuente política de Estado. La Modernidad inicial consagró libertades y derechos, configurando una esfera pública y una privada. Todo esto pudo hacerlo a partir de la noción de individuo, en el terreno moral y político, y de la de sujeto, en el campo epistemológico. Estas nociones no se encuentran desligadas entre sí y constituyen el modo en el que el hombre es hombre y medida de las cosas aquí y allá en la Modernidad. Desde el inicio del Estado, su compromiso con los sectores dominantes fue confiriéndole la necesidad de incrementar su capacidad de construir una hegemonía política. La política pública se tornó en un mecanismo de control social, más que un medio de equilibrar intereses y desigualdades.[4]

El último factor que he enunciado corresponde al desarrollo de una racionalidad secular, asegurado por el propio Estado moderno. Racionalidad que surge como expresión de clase e instrumento para conseguir sus objetivos en el binomio *medios-fines*. El Estado se volvió un garante de esta forma de interpretar el mundo que convierte las cosas en objetos (medios), al hombre en sujeto y que coloca al cálculo en una posición esencial para el desenvolvimiento de los intereses individuales, reduciendo la vida social a un mercado. Esta presunta racionalidad universal reposa también en un proyecto de verdad, cuyo punto más alto, bien ha sido señalado, es el de la ciencia moderna.[5]

La concepción del mundo como totalidad, acompañada por una relación fundamentalmente técnica del hombre con todo su entorno inicia, precisamente, en el siglo XVII en Europa. Originariamente europea, fue del todo nueva para el resto del mundo. Un hecho sin precedentes. Dicha relación fue desconocida e incomprendida para los no europeos durante largo tiempo.[6]

La racionalidad moderna devino aspectos esenciales de la concepción de la verdad, el hombre, el mundo y el pensamiento. Una verdad científica, un sujeto moral, una concepción materialista del mundo y un pensar

[4] Situación que no fue desconocida y sí reflexionada tempranamente por Hobbes en *Leviatán.*

[5] Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada 1969, p. 70. Lo que queda claro hoy mediante las categorías *profesionalización de la política* y *toma de decisiones*. Dicha profesionalización aspira a hacer de la ciencia la base justificadora de toda política pública, que siempre calcula y relaciona medios y fines. Por cierto, también se busca en la ciencia el piso donde se apoye cualquier forma de disciplina sobre el cuerpo social desde el poder decisorio del Estado.

[6] El descubrimiento de América fue el soporte histórico más poderoso de la construcción de una imagen unitaria del mundo. Este cambio en el pensar se consolidará después. El predominio del pensamiento escolástico se sostuvo aun durante el siglo XVI. Es hasta el siglo XVII en que se completa una imagen del mundo, a partir de una interpretación técnica del mismo.

representador son elementos cardinales de la época moderna. Según Martin Heidegger, se trata de una revolución que se ha operado en todas las representaciones centrales, lo que coloca al hombre prácticamente en "otra realidad".[7] Tales elementos solamente tienen sentido como determinantes de la época moderna y encajan en una unidad que los hace inteligibles sólo en conjunto, determinando el sentido y el curso del resto de las actividades humanas.[8] El conjunto de las expresiones históricas que acompañan a estos elementos de cambio intelectual, inicia la época moderna.[9]

Finalmente, todo Estado moderno guarda en esencia una antinomia de origen: procura aparecer como un garante de un interés general o una armonía social y, al mismo tiempo, posee un compromiso histórico de clase. El Estado oscila, dependiendo de la coyuntura, entre preservar dichos intereses y mantener una hegemonía de clase o esforzarse en lucir, incluso actuar, como un árbitro justo que gobierna para todos y por sobre de cualquier interés particular. En este terreno, correspondería hablar de Hobbes y Locke. Sin embargo, para ser más precisos en torno de las problemáticas que buscaron responder ambos filósofos, hay que referirnos antes a la categoría de Estado-nación y a las peculiaridades del Estado inglés del siglo XVII.

Acerca de la categoría de Estado-nación

El nacionalismo es una ideología política usada por el Estado moderno que toma como base a la cultura o, más precisamente, a ciertos rasgos culturales que favorecen a un determinado grupo en el poder. El nacionalismo ha fungido como un elemento histórico que ha coadyuvado a generar una estabilidad intrínseca al Estado, mediante un vínculo con la sociedad que apela a una identidad compartida. Desde este punto de vista, es posible hablar con propiedad de Estados-nación o de Estados nacionales solamente en la Modernidad.[10]

---

[7] M. Heidegger, *Serenidad,* Barcelona, Odós, 1989, p. 23.

[8] La categoría empleada por Heidegger para definir esta unidad es la de "postura metafísica" y resulta clave como determinación histórica de una época (M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo). Se trataría de un criterio ontológico de periodización histórica.

[9] Esta ligazón establecida entre la ciencia moderna y la concepción que el hombre tiene de sí mismo, como elemento constitutivo del pensar moderno, Michel Foucault la destaca en términos de la propia praxis científica y su relación con una metafísica materialista, cuando nos señala que "El modo de ser del hombre tal como se ha constituido en el pensamiento moderno le permite representar dos papeles; está a la vez en el fundamento de todas las positividades 'como el eje de aquello que hay que pensar' y presente [...] en el elemento de las cosas empíricas 'como susceptible de ser objetizado por la ciencia en aquello que tiene el hombre de empírico'." Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 334-335.

[10] Se pueden reconocer Estados absolutistas con rasgos nacionales durante el siglo XIX,

Sin embargo, es difícil hablar de un nacionalismo consolidado en el siglo XVII, en términos generales, en Europa.[11] Ello, por una razón muy simple. Las naciones son un fenómeno de la Modernidad. Surgen aparejadas al Estado moderno. Las naciones son construcciones del Estado moderno en la Modernidad; de allí la asociación terminológica para referirnos a los Estados-naciones y la imposibilidad de hablar de este tipo de formaciones políticas antes de dicha época. La realidad histórica es clara cuando se demuestra que los nacionalismos europeos —como hoy los entendemos; es decir, desde la perspectiva del enlazamiento entre política y cultura— surgen entre fines del siglo XVIII e inicios del XIX, cristalizándose durante la segunda mitad del último mencionado. Es decir, al mismo tiempo que los Estados modernos desplazan a los absolutistas.

Es en la llamada *primavera de los pueblos* o *primavera revolucionaria*, de 1848, cuando se expresa tal proceso de advenimiento del nacionalismo como ideología popular de modo visible. Se trata de un nacionalismo que subsiste básicamente por lo lingüístico, se realiza en la unidad económica del mercado y que se combina con aspectos ideológicos de democracia y liberalismo en la mayoría de los casos, de conservadurismo, en los menos. Defender cuestiones democráticas y liberales, de ampliación de derechos,

---

que expresan, *más que rasgos de un pueblo o una nación, un costumbrismo de las élites. El nacionalismo como ideología popular es un fenómeno claramente moderno;* es decir, asociado al Estado moderno. En términos jurídicos, los Tratados de Osnabrück y Münster de 1648, conocidos como *Tratados de Westfalia,* establecieron un precedente en términos del concepto de soberanía nacional. Fueron tratados que finalizaron la guerra de los 30 *años en Alemania, y la de los ochenta años entre España y los Países Bajos. En ellos,* se estableció el principio de territorialidad como fundamento de la existencia de los Estados. Como señala Anderson, el fundamento de legitimidad medieval se basaba en la dinastía, no en el territorio (Perry Anderson, *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1987, p. 34.) Para los hombres feudales, los territorios y los pueblos eran un patrimonio hereditario, dependían de una casa real. Empero, estos tratados son un precedente jurídico que muestra un proceso de transición histórico, más que una expresión político-cultural plenamente dominante.

[11] Anteriormente, hubo sentidos de pertenencia más locales, desligados del sentido del de los señoríos feudales. Me refiero a las villas europeas de mercaderes y artesanos de los siglos X, XI y XII: "Cada villa forma, por decirlo así, una pequeña patria por sí sola, ansiosa de conservar sus prerrogativas y en oposición con todas sus vecinas". (H. Pirenne, *op. cit*, p. 48.) No debemos pensar, por ningún motivo, que la burguesía durante dichos siglos va más allá de esta circunstancia: "En una palabra, bajo todos conceptos, la burguesía es una clase de excepción, si bien es preciso observar que es una clase sin espíritu general de clase" (*Idem*). La sustitución de la dinastía por el territorio marca un proceso de cambio de lo medieval a lo moderno, no sólo en cuanto al sentido de pertenencia, sino, como ya señaló Perry Anderson, en cuanto a la última instancia de legitimidad política. Por supuesto que existen otros elementos que coadyuvan, en el caso medieval y el moderno, a definir los sentidos de pertenencia y las identidades en el campo social, pero en el campo político, para el caso del estudio del nacionalismo, este desplazamiento —señalado por Anderson— es fundamental.

durante los movimientos sociales de la primavera revolucionaria, significaba, en muchos lugares, defender la nación.[12]

Por ello, es posible concluir que como elemento que coadyuva a la estabilidad del Estado moderno, inicialmente burgués, posee un carácter burgués. Por tal motivo, Marx y Engels criticaron, a fines de 1847 y principios de 1848, en el *Manifiesto Comunista* —escrito previo a la Comuna de París, expresión sociopolítica máxima de la *primavera revolucionaria*— el nacionalismo burgués: "Los obreros no tienen patria. No se les puede arrebatar lo que no poseen. Mas, por cuanto el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación, todavía es nacional, aunque de ninguna manera en el sentido burgués".[13]

Concluyamos, pues, que los Estados modernos hubieron de formarse, en primera instancia, sobre el mercado, los intereses de las élites políticas y algunos elementos culturales para, posteriormente, construir a la nación, como comunidad imaginaria, mediante el discurso nacionalista. La nación adquiere así el carácter de necesidad histórica. El Estado-nación, por lo tanto, es un producto posterior a la configuración de la formación política estatal, un resultado consciente y voluntario de la misma. Dicha afirmación vale para el caso inglés, sin embargo, su temporalidad es diferente. En Inglaterra, el Estado-nación aparece antes que en el resto de Europa, precisamente, en el siglo xvii.

El surgimiento del primer Estado-nación: el caso inglés

Las condiciones geográficas se convirtieron en un factor relevante en el desarrollo histórico inglés y su vínculo con la Europa continental. La conquista normanda impuso un proceso de feudalización controlado por una pequeña élite gobernante, lo que devino una monarquía medieval altamente centralizada. Esto le permite a Richard Crossman afirmar que "los comienzos del Estado-nación se encuentran en Inglaterra mucho antes que en cualquier otro país europeo, datando sus primeras manifestaciones del año 1100, cuando ya encontramos que el poder central del rey era considerado por el pueblo como defensa contra los señores locales".[14]

En el siglo xiii, surgen los *parliaments,* cuya situación excepcional era que sólo había una asamblea cuya jurisdicción coincidía con los límites del país, mientras en Europa continental había varias asambleas provinciales.

[12] Guy Palmade, *La época de la* burguesía, México, Siglo xxi, 1992.

[13] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, México, Libros Económicos, s. d.

[14] Richard Crossman, *Biografía del Estado moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 51.

Por ello, Perry Anderson afirma que una monarquía centralizada produjo una asamblea unificada.[15]

El absolutismo se instala en Inglaterra a inicios del siglo XVI y se define como una autocracia secular orientada sobre preceptos maquiavélicos.[16] Por su herencia histórica centralista, se hizo fuerte con relativa rapidez. En 1625, Carlos I trató de construir un absolutismo acorde a una época que ya resentía los efectos de los conflictos religiosos y del mercantilismo económico, alterando la vida social y el equilibrio de fuerzas políticas. Durante su reinado padeció las Guerras Civiles, que confrontaron a Carlos con los parlamentaristas. Ello culminó en su ejecución y la expulsión de su hijo, Carlos II. Entre 1649 y 1653, se formó el gobierno de la Mancomunidad de Inglaterra que, posteriormente, fue sustituido por el Protectorado de Oliver Cromwell (1653-1659) para, finalmente, restablecerse nuevamente la monarquía en 1660 con Carlos II.

Los intentos de los monarcas ingleses, posteriores a Carlos I, para construir un absolutismo avanzado, resultaron infructuosos. La carencia de cimientos institucionales y de una fuerza militar importante propició que el absolutismo inglés no soportara, políticamente, los embates del parlamento y fuera derribado por una revolución burguesa.

La justificación teórica de la revolución de 1688-1689 era una remembranza de viejos argumentos a favor del derecho al regicidio. Al respecto, la corriente política de los *whigs* planteaba que la rebelión se justificaba si en el contrato entre el rey y el pueblo, el primero conculcaba las leyes. Todos los *whigs*, entonces, estaban dispuestos a la lucha. La mitad de la otra gran fuerza política, la de los *tories* estaban dispuestos a seguir a los *whigs*, y la otra mitad *torie*, siguiendo las enseñanzas de san Pablo sobre la resistencia pasiva a un mal rey, no lo enfrentarían, pero tampoco lo apoyarían.[17]

Esta revolución rechazó al catolicismo político y estableció de modo definitivo los derechos del parlamento sobre del monarca. Luego de la huida del último rey absolutista, Jacobo II, el parlamento ofreció a Guillermo de Orange, el trono, quien había prometido sostener las libertades de Ingla-

[15] P. Anderson, *op. cit.*, p. 112. La evolución de los parlamentos a un sistema bicameral (lores y comunes) es posterior y también marca diferencia frente a las composiciones tripartitas de clérigos, nobles y burgueses en las asambleas continentales. El parlamento pudo sobrevivir al periodo absolutista —aunque su funcionamiento no fue constante en ciertos periodos de tiempo— para llegar a ser un elemento central de construcción del Estado-nación moderno después de la Revolución Gloriosa de 1688-1689, la cual derribó al Absolutismo.

[16] R. Crossman, *op. cit.*, p. 57.

[17] George Trevelyan, *La revolución inglesa, 1688-1689,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 75-76.

terra y la religión protestante. Guillermo aceptó y procedió al ordenamiento de la monarquía parlamentaria constitucional inglesa.[18]

Al final, el equilibrio y profundo desgaste de fuerzas opuestas durante la revolución de 1688-1689, la conciencia de la imposibilidad de liquidar al otro, dejó un legado de tolerancia y legalidad.

Importancia del pensamiento de Thomas Hobbes y John Locke en torno de la soberanía en el proceso de formación del Estado-nación en Inglaterra

La cuestión de la soberanía, como punto central de las respectivas filosofías políticas de Thomas Hobbes y John Locke, se encuentra claramente expuesta en dos conocidos textos. En el caso Hobbes, es claro que se habla del *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, publicado en 1651. En el caso de Locke, hago referencia a su conocidísimo *Ensayo sobre el gobierno civil*, publicado en 1690.[19]

Ambos textos responden a tiempos diferentes, pues, incluso, se ubican en épocas distintas. Entre ambos media, justamente, el proceso transitorio de Inglaterra a la modernidad política: en 1651 se desarrolla el absolutismo inglés, mientras que en 1690 se delinea su Estado-nación, a partir de una monarquía parlamentaria constitucional. Por su contenido, es claro que la obra de Hobbes se encuentra en el ápice de la conclusión de dos periodos: el Absolutismo, en términos políticos, el Renacimiento, en términos culturales. Es decir, está históricamente ubicada en la fase final de la transición entre el Medioevo y la Modernidad en Inglaterra. En el caso de Locke, su

[18] El elemento fundamental en el proceso de configuración identitaria previo a la modernidad, y no sólo para el caso de Inglaterra, es el de la religión. Después del surgimiento de la iglesia anglicana y los conflictos de la Corona inglesa con la iglesia católica, se reafirmó este elemento como un componente central de la identidad popular; es decir, como eje central del protonacionalismo inglés. La coyuntura que da pie a la Revolución Gloriosa tiene que ver con el rechazo generalizado popular del derecho católico a la libertad de culto, establecido por Jacobo II en la Declaración de Indulgencia de 1687 y su reedición en 1688; que Jacobo haya permitido a católicos ocupar cargos de dirección militar y administrativa; por la disolución del parlamento; así como por el enjuiciamiento, por sedición, a siete obispos anglicanos que le pidieron reconsiderar su política religiosa. Por lo tanto, pueden concluirse dos cosas: el enorme capital político de las promesas de Guillermo de Orange y la importancia del elemento religioso como parte de la temprana identidad nacional del pueblo inglés.

[19] La obra de ambos autores es abundante. Sin embargo, tocan temas diversos que, claramente, no tienen que ver con la filosofía política. Hobbes desarrolla textos sobre óptica y ciencia natural, mientras que Locke lo hace de epistemología o derecho. Existen también libros que tratan otras cuestiones políticas e, incluso, abordan la cuestión de la soberanía o tópicos vinculados. Empero, ni las obras posteriores, ni las anteriores a los ya referidos textos clásicos ofrecen un cuadro más claro ni fundamental de su pensamiento al respecto.

reflexión es liberal; en términos políticos, y precursora de la Ilustración, en términos culturales. Ambos trabajos expresan las preocupaciones de su tiempo y legan algunos elementos de reflexión futura.

Los antecedentes del pensamiento político de Hobbes se encuentran en la teoría de la soberanía, de Jean Bodin, cuya obra *Los seis libros de la República*, publicada en 1578, fueron un referente fundamental durante una centuria. Bodin rompe con el ejercicio de la dominación medieval tradicional, señalando: "el carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto, consiste principalmente en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento".[20] Sin embargo, esta ley debe ser conforme a los mandatos divinos, por lo que su pensamiento es claramente renacentista.

El *Leviatán* también sigue siendo renacentista en cuanto a las formas literarias y el acusado recurso a los planteamientos religiosos para delimitar cuestiones políticas. Se procede a un monumental establecimiento de firmes principios sobre del mundo y del hombre, desde una perspectiva mecanicista, para después tratar la cuestión del Estado. En tal sentido, se vincula su iusnaturalismo con el orden divino medieval. Publicado durante las guerras civiles, se puede pensar que trata de dar respuesta a la cuestión de la solidez de la soberanía del rey, totalmente cuestionada por el parlamento inglés. De cualquier modo, se trata de un refuerzo ideológico en favor del Absolutismo.[21]

Para Hobbes, el Estado es un hombre artificial creado por el hombre. Pretende mostrar en qué consiste a partir de la esencia humana, la manera y el tipo de pactos que lo instituyen, en qué consiste la autoridad justa del soberano, qué mantiene o aniquila al Estado y, finalmente, señalar qué es un gobierno cristiano y qué el reino de las tinieblas.[22]

En el texto, la soberanía es en Hobbes una condición natural del hombre. Ella es la materia que constituye al Estado y en él es absoluta o no lo es.

[20] Jean Bodin, *Los seis libros de la República,* Madrid, Tecnos, 1997, p. 57.

[21] Según Crossman, no puede considerarse así, puesto que es un tema que ya venía esbozando Hobbes en *Elementos de derecho natural y político* de 1640. Pero las dificultades del Absolutismo en Inglaterra no eran nuevas en 1651. Los esfuerzos de Carlos I, ejecutado en las Guerras Civiles, por mejorar el régimen absolutista, datan de 1625 (P. Anderson, *op. cit.,* p. 38.) Me parece que, en términos coyunturales, puede considerarse la consecución de un trabajo personal que denota un profundo conocimiento del centralismo estatal monárquico, pero que fue motivado por la breve e intensa historia del fuerte régimen absolutista en Inglaterra. Como señala Anderson, antes de alcanzar su madurez, el absolutismo británico fue derribado (*Ibidem*, p. 141.)

[22] Estos últimos apartados hacen referencia a lo que debe ser una buena política cristiana, lo cual significa que es sometida al poder del Estado. Constituyen una elaboración claramente transitoria entre el Medioevo y la Modernidad; es decir, propia del Renacimiento. Elaboran una crítica férrea al Papado y a la iglesia católica, juzgándolos éticamente por sus hechos, como anticristianos.

Paradójicamente, la soberanía absoluta del Estado se obtiene mediante un contractualismo que parte de la razón que anula los efectos de las siguientes pasiones: el miedo y la inseguridad, por un lado, y por el otro, el abuso y la ambición individuales.[23] Dichos elementos, en conjunto, dan pie a un estado de naturaleza que es concebido como *estado de guerra*. Es el miedo a la muerte o al dolor lo que iguala a los hombres y no otra cosa. El Estado no puede desaparecer por dos motivos. El primero es de orden social; refiere que su ausencia, como una soberanía más fuerte que el resto de los hombres, regresa a la sociedad al temido e indeseable estado de guerra. El segundo, de orden moral; si uno rompe el pacto, deben hacerlo todos, lo cual es injusto para la mayoría que no desea quebrarlo. La soberanía deviene así inalienable, perpetua y siempre justa, pues en virtud de la cesión de soberanía individual, cualquier acto del hombre artificial es cometido en parte por todos y cada uno de los pactantes. Es decir, el pueblo es responsable, por lo que el acto estatal no puede ser injusto nunca. El soberano posee, por lo tanto, un poder ilimitado. Puede haber iniquidad en los actos estatales, pero no injusticia. La división de poderes es rechazada por Hobbes, bajo la consideración de que se destruyen unos a los otros, se genera confusión y el poder absoluto, sustento de vida del hombre artificial, no es divisible. Al final, la causa que llama la atención sobre la disolución de un Estado es la de haber sido instituido, de modo imperfecto, lo que significa la falta de poder absoluto en el príncipe. Entonces, el Estado perfecto es el Estado con poder absoluto.

Desde el punto de vista del súbdito, sus derechos derivan de las leyes naturales.[24] De tal modo, su sumisión implica obligación y libertad. La base del pacto está en la libertad para ceder una soberanía, inherente a la naturaleza humana, que obliga a la sumisión. Nadie puede defender a otro, inocente o culpable, de la fuerza del Estado soberano, porque debilita su capacidad de defendernos a todos, corroyendo la esencia del gobierno. Ningún súbdito puede castigar acción alguna del soberano. El poder ilimitado es una soberanía absoluta, y siendo el Estado el representante absoluto de todos, nadie podría serlo de alguno, sino con permiso del soberano. Hobbes desarrolla el problema de la representación a partir de su concepción de soberanía. Sin división de poderes, habría un absolutismo representativo, una representa-

[23] No podía ser de otro modo, porque los valores burgueses no eran predominantes. La Modernidad no había llegado ni, consecuentemente, tampoco el individualismo secularizado y liberal anglosajón con el concepto smithiano de armonía social.

[24] La razón es la vía para salir del estado de guerra. Ella permite comprender que, si todos respetan ciertas reglas, sería más conveniente para todos. "Estas reglas son las antiquísimas *leyes de la Naturaleza*, que corresponden aproximadamente a la ética cristiana: 'No hagas a otro lo que no quieras para ti'." (R. Crossman, *op. cit.,* p. 68).

ción absoluta a partir del pacto —irreversible— de cesión de soberanía para el gran hombre artificial.

Se trata, en varios sentidos, de un Estado despótico y antiliberal. Los ciudadanos pueden pensar lo que quieran, pero no expresarlo. El soberano debe poseer un poder ilimitado de censura y la libertad de opinión extermina, frecuentemente, a la voluntad soberana. Del mismo modo procede con la legalidad, pues el hombre artificial no puede estar subordinado a las leyes civiles, sólo a las de naturaleza. Si se aceptara la sumisión del Estado a dichas leyes, tales serían el soberano y ellas son producto del propio Estado. Dicha concentración de poder, sin embargo, tiene por objetivo el bienestar del pueblo, para lo cual enuncia una serie de medidas que va desde la educación hasta el comercio o la justicia.

A pesar de tales objetivos, existe un divorcio claro entre el Estado y la sociedad, pues falta un discurso nacionalista que justifique la concentración de poder del Estado más allá de las leyes de la naturaleza y que constituya al pueblo como nación con derechos más amplios e inalienables. La visión de la soberanía hobbesiana es maquiavélica y denota una perspectiva social organicista predarwiniana. La conclusión de Hobbes es que no puede existir más gobierno que el absolutismo. A pesar de haber ahondado en un análisis detalladísimo sobre la naturaleza pasional del hombre, su frío y racional realismo mecanicista político se vuelve impráctico frente a las pasiones vivas del hombre y la realidad histórica, lo que lo lleva a concluir en la parte final de su obra: "Ahora, considerando cuán diferente es esta doctrina de la que se practica en la mayor parte del mundo, especialmente en estos países occidentales que han recibido sus enseñanzas morales de Roma y Atenas; y cuánta profundidad de filosofía moral se requiere en quien detenta la administración del poder soberano, estoy a punto de creer que mi labor resulta tan inútil como el Estado de Platón, porque también él opina que es imposible acabar con los desórdenes del Estado y con los cambios de gobierno acarreados por la guerra civil, mientras los soberanos no sean filósofos".[25]

Sin embargo, lo notable de esta obra no es su precisión histórica, sociológica, antropológica o psicológica, sino que sí dota de una base filosófica a la teoría política. En este sentido, su reflexión sobre la naturaleza del hombre y del poder trasciende su tiempo y se proyecta universalmente.

En el caso de Locke, en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, encontramos un texto moderno en su forma y contenido. Define el estilo de la literatu-

[25] Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder una república eclesiástica y civil,* México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 303. La Revolución Gloriosa de 1688-1689 no regresó a los hombres a un estado de guerra natural, como creyó Hobbes, sino los instaló en el sentido común del requerimiento de respetar la ley para salvaguardar sus derechos.

ra política inglesa moderna que tiende a usar un lenguaje claro y directo. Utiliza como Hobbes el recurso que deriva la forma de gobierno del estado natural, el contractualismo, que concede poder de institución al Estado y la asunción de que el gobierno sirve para un buen funcionamiento social. Critica los supuestos de Hobbes, cuando señala que el estado de naturaleza y el de guerra son cosas muy diferentes. Para Locke, el estado de naturaleza está definido por la libertad e igualdad humanas, no por la guerra.

El *Ensayo* es un texto que responde, básicamente, al requerimiento inmediato —y hasta urgente— de construir un orden social nuevo posabsolutista. Para Crossman, el *Leviatán* se convirtió —aun en su momento— en una disertación inteligente sobre la naturaleza del hombre, del pensamiento y del Estado. Sin embargo, la queja de Hobbes acerca de la probable poca influencia de la obra en la vida política real se hizo patente. El *Leviatán* nunca fue tomado en serio con fines prácticos. En contraste, el texto de Locke fue sumamente influyente en la historia política del pensamiento y las instituciones. Sin cuestionar su estatuto clásico, empero, su proyección filosófica se empequeñece por la naturaleza propiamente coyuntural y práctica del texto. El *Ensayo* respondía a intereses concretos e inmediatos de la Inglaterra de fines del siglo XVII, el *Leviatán* a cuestiones universales sobre del hombre y el poder.[26]

El *Leviatán* es un texto que está escrito, básicamente, para establecer los requerimientos para un ejercicio de gobierno sin cortapisas; el *Ensayo* es un libro donde la soberanía se deposita en la clase triunfante de la Revolución Gloriosa. En éste, se establece fundamentalmente el orden social a partir de un gobierno civil, que el autor entiende como una democracia de

[26] Según Crossman, las biografías de los autores son determinantes en este sentido, y tiene razón. Hobbes era un filósofo a la vieja usanza renacentista, interesado por el estudio de los clásicos antiguos. Tradujo al inglés *La guerra del Peloponeso,* de Tucídides, en 1628 y se declaró en contra de la escolástica medieval y a favor del uso de la razón. Es claramente un heredero de Maquiavelo y su experiencia en la vida política era escasa. La forma en que aborda supuestos políticos o relativos a la naturaleza humana sigue siendo especulativa y su posición política es francamente retrógrada, a pesar de su brillante inteligencia. Combate al progreso desde la razón. En cambio, Locke es un hombre de negocios, médico, funcionario público y científico práctico atareado que escribe ensayos ocasionalmente. Su experiencia en la vida pública es mucho mayor que la de Hobbes y sus reflexiones responden a cuestiones de inmediatez específica. La diversidad de temas que toca Locke en sus escritos no pretende erigir un sistema filosófico monumental, ni universal (R. Crossman, *op. cit.,* pp. 60-65). De allí que muchas de sus obras, particularmente políticas, no tengan un sello de perdurabilidad en la historia de las ideas —más que como referentes clásicos por ser pioneros— y sí hayan tenido una influencia real en la política de su tiempo y de los siguiente dos siglos, que fueron los del lento proceso de la construcción de los Estados-nación del resto de Europa y América. El *Ensayo* fue realmente un trabajo muy influyente, y apelaron, explícita y reiteradamente, a su autoridad teórico-política los hombres encargados del establecimiento de los otros dos modelos clásicos de Estado moderno: Francia y Estados Unidos.

propietarios. Como elemento que contribuyó a desencadenar la revolución antiabsolutista, la religión protestante juega un papel central como rasgo de la nueva nación inglesa y como argumento político para Locke. El hombre es una propiedad de suyo y la propiedad es justificada en el *Ensayo* a partir de interpretaciones bíblicas y, acorde al espíritu protestante, se plantea que el trabajo genera el derecho de propiedad.[27] La propiedad es la vida del hombre, su libertad y sus bienes.[28] La propiedad es un elemento fundamental en el pensamiento político lockeano, pues se trata del eje central a partir del cual se constituye la soberanía. El escrito de Locke parte más de la visión de los gobernados al tratar de limitar al Estado en su poder y ello lo consigue, filosóficamente, a través de los derechos naturales cristalizados en la idea de propiedad. En términos histórico-políticos, la soberanía es la soberanía de los propietarios (burgueses) frente a la soberanía de los reyes hobbesiana, una soberanía económica frente a una política, las dos expresando los campos de desenvolvimiento natural de las clases dominantes en sus respectivos periodos y ambas mostrando las preferencias políticas de los dos pensadores.

Locke es claro al señalar que no puede existir sociedad política sin propiedad ni sin capacidad de defenderla. La justicia, la paz y la guerra giran en torno de este elemento fundamental y justifica la existencia del propio Estado. El Estado existe por y para la propiedad, y se llega a la sociedad política por el consentimiento, animado por el deseo de proteger la propiedad: "Tenemos, pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes; esa salvaguardia es muy incompleta en el estado de naturaleza".[29] Dado que Hobbes planteaba que el monarca tenía la facultad para disponer de la propiedad del súbdito, Locke critica acremente este planteamiento. Para él, no sólo el Absolutismo no es la única forma de gobierno posible, sino la forma de gobierno que se hace incompatible con la sociedad civil.[30] Por lo tanto, desde este punto de vista, considera que la monarquía centralizada hobbesiana es ilegítima, por no someterse a las leyes como gobierno; ineficaz, porque nada garantiza que el hombre sentado en el trono sea un buen gobernante; e injusta, porque nadie puede ser juez y parte y frente a una acción desmedida del Estado. Recordemos que,

[27] Tampoco puede señalarse que las disertaciones de Locke sean más precisas que las de Hobbes en términos de verificación empírica. Muchos de los soportes de sus planteamientos son especulaciones tendenciosas no comprobadas, conforme al criterio de la ciencia moderna; pero ésta apenas se formaba.

[28] John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil,* México, Gernika, 1995, p. 84.

[29] *Ibidem*, p. 118.

[30] Locke aclara que la sociedad civil es la sociedad política, y la define como aquella cuyo fin principal es defender la propiedad.

en el *Leviatán*, el soberano no puede ser juzgado por ser, él mismo, juez. El hombre que encarne al soberano absoluto que actúa sin el freno legal, dice Locke, queda fuera de la sociedad política y regresa al estado de naturaleza, pues en una sociedad civil nadie queda fuera de la obligatoriedad del acatamiento de la ley: "tiranía es el ejercicio del poder fuera del Derecho, cosa que nadie debe hacer".[31]

Una de las grandes virtudes del *Ensayo* es clarificar y fortalecer, teóricamente, la división del Estado. Históricamente, hubo rey, jueces y parlamento en Inglaterra desde mucho antes de este libro. Sin embargo, de modo sencillo, el autor trata de explicar el sentido, principio y funcionamiento de cada uno. Con ello, legitima la división de poderes tan rechazada por Hobbes y ofrece una visión positiva de los resultados de la Revolución Gloriosa.

Al igual que Hobbes, para Locke el temor y la inseguridad son bases emotivas del Estado. Ello debido a los riesgos que conlleva el estado de naturaleza contra la propiedad y el disfrute de los bienes. Dichos peligros se convierten en motivos para ceder una soberanía individual que pueda constituir una soberanía colectiva que imparta justicia y seguridad. A diferencia de Hobbes, Locke plantea que el contrato de gobierno sí puede ser roto y con ello justifica el proceso revolucionario inglés. Si para Hobbes el contrato es perpetuo, en Locke lo es el derecho a defenderse. Nadie tiene poder para renunciar a su propia conservación, nos señala. La comunidad guarda, para siempre, este derecho y capacidad, preservando, por lo tanto, una soberanía eterna.

¿Qué papel juega la nación, el pueblo, comprendido como unidad histórico-cultural en la democracia —literalmente burguesa— de Locke? En Hobbes, como pudimos observar, este papel ni existía ni podía existir bajo el marco del Absolutismo. Frente al gran *Leviatán*, la representación no tenía cabida y no quedaba más que la dulzura de la obediencia consciente a la buena guía. Con Locke, se da un paso más, pero sólo uno, pues apenas inicia el maridaje entre la democracia y el liberalismo, que proseguirían Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill. En términos de legitimidad, el Estado se sustenta en la sociedad política o nación y ésta, a su vez, en un interés común. Señala Locke: "El interés y el propósito del pueblo no son otros que conseguir una representación justa y equitativa".[32] El tiempo diría lo contrario, pues la sociedad civil no se conformaría con ser representada por propietarios convertidos en legisladores, ni con un gobierno sin obli-

[31] J. Locke, *op. cit.*, p. 189. Cita con aprecio los discursos del rey Jaime en 1603 y 1609, donde reconoce que el rey debe cumplir las leyes del reino o, de lo contrario, se convierte en un tirano. Para Jaime, un rey debe velar por el bien del pueblo y respetar sus leyes (J. Locke, *op. cit.,* p. 190).

[32] *Ibidem,* p. 149.

gaciones sociales. Esto es obvio, pues no es la democracia el espíritu del *Ensayo*, sino la propiedad. Como señala Crossman —palabras más, palabras menos—, Locke no defendió un gobierno popular, sino un gobierno por contrato, ni los derechos democráticos, sino una oligarquía de propietarios, tampoco las condiciones sociales para el ejercicio de la libertad, sino la privacidad.[33]

Reflexiones finales

La llegada de la Modernidad puede ser concebida como un fenómeno mundial, pero de ninguna manera como un proceso homogéneo, ni simultáneo. La propia concepción de lo mundial pertenece al rango de lo moderno e implica una modificación de las posiciones fundamentales del hombre respecto de todas las cosas y a sí mismo.

Inglaterra es el primer país en llegar a la Modernidad y lo hace de forma temprana. Ello obedeció a factores geográficos e históricos bien determinados. En el terreno político, el Estado absolutista no fue débil comparado con otros absolutismos europeos, sin embargo, fue más breve que los modelos de la Europa continental.

La configuración, por lo tanto, del Estado-nación inglés tuvo un carácter temprano. Las filosofías políticas de Hobbes y Locke expresan la fase transitoria de este proceso. Las reflexiones en torno de la soberanía (del Estado) se convierten en un eje privilegiado de análisis en este sentido, pues nos muestran de qué manera el soberano encuentra legitimidad y cuál es el papel de la sociedad o de sectores de la sociedad en este terreno.

A pesar de que la obra de ambos es prolífica, en el presente trabajo se utilizaron únicamente la obra fundamental de cada uno, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, de Hobbes, y *Ensayo sobre el gobierno civil*, de Locke, porque se consideró que en ellas se plasma una síntesis inmejorable de sus planteamientos intelectuales al respecto.

En el primer caso, se observó que el pueblo juega un papel importante en cuanto a la institución del soberano y los objetivos políticos y sociales que el Estado debiera tener, pero ese rol era nulo en cuanto a la participación en el ejercicio del poder estatal o el acotamiento del mismo. Para Hobbes, la soberanía radica en un contractualismo irreversible que dota de un poder soberano que debe ser absoluto. La soberanía es absoluta o no lo es. El planteamiento de Hobbes nace de una concepción que identifica el estado de naturaleza con el de la guerra y que posee una interpretación de la realidad política organicista y mecanicista. En este sentido, es capaz de dotar de una base filosófica a una teoría política.

[33] R. Crossman, *op. cit.*, p. 81.

En el segundo caso, el papel de la sociedad civil es más destacado. Juega el mismo papel en el contrato que instituye al Estado y en los objetivos políticos y sociales que el Estado debe tener, según Hobbes. Sin embargo, el poder de preservación propia no puede ser enajenado ni abandonado. Para Locke, la sujeción al contrato no es irreversible y depende de que el Estado respete la verdadera soberanía, que es la de la ley. Para él, el contrato no es irrenunciable, en cambio, la obligación de salvaguardarse a uno mismo sí lo es. Desde este punto de vista, el súbdito no está obligado a tolerar los abusos del Estado. El Estado puede ser juzgado por la ley. La ley debe preservar la propiedad, entendida como la vida del hombre, su libertad y sus bienes.

La misión del *Leviatán* fue apuntalar ideológicamente al Absolutismo, la del *Ensayo* justificar la Revolución Gloriosa, la división del poder y participar en la creación de un nuevo modelo político propio de la Modernidad. El destino de uno fueron los reyes; el del otro, los burgueses. Ambas obras tuvieron sinos diferentes. El *Leviatán* tuvo poca influencia en la política y se preservó como una indagación universal importante sobre el poder, el hombre y el Estado. El *Ensayo* respondió más a intereses de su tiempo y fue sumamente influyente en el establecimiento de los primeros modelos de Estado modernos.

PASADO Y NARRACIÓN (TODO TIEMPO PASADO FUE MEJOR. *ET IN ARCADIA EGO*)

Raúl Pavón Terveen*

RESUMEN: En este trabajo, se muestra la relación existente entre dos maneras de entender la historia; una de ellas, la de Schelling, como la narración de un pasado que ya fue, pero que nunca deja de ser y que es imposible conceptualizar. La otra, la de Ankersmit, para quien la historia se proyecta desde un pasado del cual no podemos tener experiencia; por ello, lo envolvemos en una metáfora estructuradora, y al hacerlo, se da un alejamiento del mundo. Para el primero, el acceso al pasado se da mediante una decisión, mientras que, para el segundo, por medio de la nostalgia.

ABSTRAC: In this work we show the relationship between two ways of understanding history: one of them, Schelling's, as the narration of a past that was once but never ceases to be and that is impossible to conceptualize; and the other, Ankersmit's, for whom history is projected from a past from which we cannot have experience, and for that reason we envelop it in a structuring metaphor, and in doing so it is a departure from the world. For the former, access to the past occurs through a decision, while for the latter, through nostalgia.

PALABRAS CLAVE
Pasado, historia, narración, metáfora, nostalgia, decisión.

KEYWORDS
Past, history, narration, metaphor, nostalgia, decision.

* Instituto Internacional de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Oscuridad y cierre son el carácter del tiempo primigenio.
Toda vida llega a ser y se forma durante la noche
Schelling

¿Por qué lo sabido de la ciencia suprema
no puede ser narrado de la manera directa
y sencilla con que se puede narrar
el resto de lo sabido? ¿Qué retiene a la presentida edad
de oro en que la verdad volverá a ser fábula
y la fábula volverá a ser verdad?
Schelling

Según la visión posmoderna, el centro de atención
ya no es el pasado en sí, sino la incongruencia entre presente
y pasado, entre el lenguaje que
empleamos para hablar acerca del pasado
y el pasado mismo.
Ankersmit

El presente ensayo se realiza luego de una larga preocupación por los temas de la historia, del pasado, del fundamento, de lo impensable, del inconsciente, entre otros; temas caros al pensamiento de un filósofo que ha fascinado al autor Friedrich Schelling a lo largo de los años, pero iluminados desde otra perspectiva gracias al descubrimiento de la propuesta del filósofo holandés F. R. Ankersmit, en su texto *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*. Su concepción de la filosofía de la historia, con énfasis en la narración, la nostalgia y la posmodernidad, provoca que las ideas expuestas por Schelling en su libro *Las edades del mundo* adopten una actualidad muy sugerente.

En efecto, estas preocupaciones del pensamiento de Schelling pueden percibirse al observar su trayectoria, con el fin de encarar la opinión generalizada de que Schelling era un filósofo fragmentario[1] e indicar que en las investigaciones de los últimos años la apreciación ha sido muy diferente.[2]

[1] "Uno de los problemas que más han preocupado a los estudiosos de la obra de Schelling es el de la coherencia y unidad de su trayectoria, pues en su larga vida intelectual no sólo se interesó por multitud de temáticas, sino que las abordó desde perspectivas diferentes". J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, "Introducción", en Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental,* Barcelona, Anthropos, 1988, p. 11.

[2] Por ejemplo, el filósofo inglés Ian Hamilton Grant, en su libro sobre la filosofía de la naturaleza de Schelling, nos dice: "Schelling always 'starts with' naturephilosophy because 'nature IS a priori' (III, 279; 2004: 198). Accordingly, the systemic relations between

La naturaleza, el pasado y lo inconsciente son una constante en su vida intelectual; como muestra, está el hecho tan sintomático de que en ninguna de las tres versiones del texto *Las edades del mundo,* Schelling pudo traspasar el ámbito del pasado, y tanto el presente como el futuro sólo quedaron indicados. Problemáticas que necesitaron de él lo mejor de sus fuerzas.

Como su nombre indica, en este trabajo, se enfatizará la noción de pasado y la manera de tener un conocimiento de él. De alguna manera, el ensayo está inserto dentro de la problemática de la filosofía de la historia, por ser la historia el tema principal. Pero hay que considerar que no se alude a ninguna determinación *a priori* de ella (Schelling fue muy claro sobre esto), tal cual se hizo desde su nacimiento como parte de la filosofía en el siglo XVIII. Al contrario, esta filosofía de la historia pretende abrirse a la cuestión de que la historia, como en su momento lo afirmó Giambattista Vico; es lo más propiamente humano, es nuestro carácter fundamental, por la sencilla razón de que *hemos* llegado a ser. Y si esto es así, entonces hay una génesis de este llegar a ser; por lo tanto, hay una historia que explica y expone nuestro llegar a ser. Lo que es es lo que ha llegado a ser (el pasado); se narra lo que es, es decir, lo que ha llegado a ser.

Líneas arriba se hizo mención de la naturaleza y el inconsciente, aunque no ahondaremos en ello; sin embargo, el lector debe saber que en la filosofía schellinguiana estos aspectos conforman una misma problemática, a saber: dar cuenta del fundamento infundado de todo lo que es.

"[1] Lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es presentido. [2] Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho".[3] Así comienza Schelling las tres versiones de su texto inacabado *Las edades del mundo.* De inmediato, el lector es interpelado por dos afirmaciones que dirigirán el presente ensayo: el pasado es lo sabido y esto sabido se narra. El conocimiento del pasado es algo ya dado, algo efectivamente ya hecho; de ahí su saber previo, saber que implica una creencia más firme, en general el *prius* de todo conocimiento (en el presente). Y lo ya dicho, el presupuesto de todo decir, no se puede exponer conceptualmente. El concepto queda corto para apresar este *prius,* así que para ello hay que echar mano de la narración, en el sentido clásico del relato que narra una historia. Ése es el proceder de Schelling a lo largo de su texto:

naturephilosophy and the transcendental philosophy, even in the identity philosophy, are dynamic, which dynamics —the 'grounding science of a theory of nature' (II, 6; 1988: 5)— derive from the naturephilosophy that continues to underlie, as we have seen, all Schelling's work"; por tanto, para este autor, la *naturphilosophie* se puede tomar muy bien como el hilo conductor del pensamiento de Schelling a lo largo de su vida. Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling,* Gran Bretaña, Continuum, 2006, p. 20.

[3] F. Schelling, *Las edades del mundo* [trad. del alemán por Jorge Navarro Pérez], Madrid, Akal, 2002, p. 49.

> Las *Edades del mundo* se inscriben, en efecto, dentro de una perspectiva en la que el Absoluto constituye el objetivo primordial, e incluso la dimensión propia de todo discurso filosófico digno de este nombre. Esa obra inacabada querría ser una historia científica del Absoluto; es decir, de eso que sólo cabe formular dentro de una historia y que únicamente se revela y pone en libertad a lo largo de la historia […] lo que ahora descubre Schelling es que esa exposición ha de tomar la forma de un relato, en lugar de rechazarla a favor de un sistema deductivo.[4]

Relatar el pasado ya no será sólo función del historiador; el filósofo tiene que seguir su método o, mejor dicho, tiene que convertirse en historiador para que su investigación sea científica. La filosofía estaría obligada a seguir el camino de la historicidad. Por tanto, la ciencia es historia y a su vez histórica, lo que demostraría su cientificidad.[5] Ahora bien, ¿por qué la ciencia (filosofía) se convierte en historia? Para Schelling, la filosofía es ciencia del Absoluto, tiene que dar cuenta de este Absoluto, y sólo la historia puede hacerlo, ya que el Absoluto es entendido como el ser vivo primordial, y en tanto que ser vivo, estaría en devenir. "Todo estará a punto para la nueva economía conceptual que inauguran las Edades: la de un devenir del Absoluto, de un 'Dios en devenir' (Gott im Werden), es decir un Dios que va haciéndose a sí mismo […] son las Weltalter la historia científica del Absoluto, concebido como Urlebendiges: Ser vivo primordial".[6] El Absoluto es un ser vivo, histórico y en devenir, y solamente la narración daría cuenta de su origen y desarrollo. Narrarlo es tomar al pie de la letra que "saber es haber visto".[7]

Desde la perspectiva de F. R. Ankersmit, que escribe unos 170 años después de Schelling, la narrativa "acepta el pasado tal cual. En forma de tautología: acepta lo que es indubitable sobre el pasado. Lo que es indubitable es un hecho histórico".[8] Tomar al pasado como pasado, en el mismo sentido en que Schelling hablaba del mito; tomar al mito como mito,

---

[4] Pascal David, "Prólogo. El sistema de los tiempos", en F. Schelling, *op. cit.*, p. 9.

[5] *Cfr. ibidem,* p. 15.

[6] *Ibidem,* p. 14.

[7] F. R. Ankersmit también parte de que la filosofía debería de convertirse en historia o al menos aceptar que la historia está en la base de la filosofía: "La cuestión aquí no es si el historiador llega a un conocimiento histórico acerca de una realidad pasada ni cómo lo hace, sino el significado que podemos asignar a los conceptos de verdad y realidad con base en lo que demuestra la práctica de la historia. Aquí la filosofía no es la base de la historia, sino que la historia lo es de la filosofía". F. R. Ankersmit, *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora* [trad. Ricardo Martín Rubio Ruiz], México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 314.

[8] *Ibidem*, p. 73.

con todo su sentido interno, implícito: juicio tautegórico.[9] La evidencia del pasado como el primer dato y, a partir de ahí, entender que el pasado se encuentra fuera de nuestra experiencia directa (por ello la inhabilidad del concepto):[10] "El problema con que nos topamos es que la mayor parte de la teoría histórica contemporánea se basa en la suposición de que el pasado nunca puede ser objeto de la experiencia, por la sencilla, pero decisiva razón de que la experiencia del pasado se descarta, por tanto, casi por definición".[11] La apelación a la narrativa se produce por la convicción de este pasado y su falta de experiencia; esto es, que el pasado como tal, es, *de facto*, un dato complejo,[12] por lo que el texto histórico no puede apresarse con un lenguaje-objeto; en pocas palabras: no hay un lenguaje-objeto del pasado.[13] El trabajo de no caer en este lenguaje-objeto empieza por darse cuenta de que su aplicación tendría la consecuencia de quedarse sólo con *un aspecto* del pasado; se arrancaría una parte de ese pasado, pedazo que se solidificaría en un concepto, y, por lo tanto, sería incapaz de mirar al pasado en su dinamicidad y complejidad. El lenguaje narrativo pretende mostrar el pasado en estos términos.[14]

En esta perspectiva, Schelling fue muy explícito, incluso desde sus escritos de juventud. En su texto temprano *Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una filosofía de la historia*, como el mismo título anuncia, analiza la posibilidad de una historia definida *a priori*, una filosofía de la historia tan enclavada en su idea que se

---

[9] *Cfr.* Kurt Hübner, *La verdad del mito,* Barcelona, Siglo xxi, 1996, p. 58. "'La mitología —leemos en Schelling— no es *alegórica,* es *tautegórica',* por consiguiente, no es mera alegoría que se remite a otra cosa verdadera, sino que es ella misma la verdad".

[10] La limitación del concepto no es algo nuevo, y cuando se quiere hablar del origen o los orígenes, este hecho le pareció evidente al mismo Platón. En efecto, en su texto *Timeo,* Platón lo deja muy claro desde las primeras páginas: como no estuvimos presentes en el origen del mundo, no podemos apelar a un conocimiento verdadero del mismo, sino únicamente a un conocimiento probable; de ahí que se atenga más a la palabra *mito* que al *logos*: "En resumen, decir que el *Timeo* es un mito quiere decir: por un lado, la descripción del origen del universo que hace Platón en el *Timeo* es un relato, y no una exposición argumentada que sigue las normas del método hipotético-deductivo; y, por otro, en la medida en que Platón se refiere al origen del universo, su discurso no puede pretender ser verdadero, sin que pueda considerarse también falso (ningún testimonio nos permite decidir sobre ello). En virtud de estos dos criterios, uno interno (relato) y otro externo (ni verdadero ni falso), el *Timeo* puede ser considerado un mito". José Zamora, "Introducción", en Platón, *Timeo,* Madrid, Abada, 2010, p. 27.

[11] F. R. Ankersmit, *op. cit.,* pp. 45-46.

[12] "La historia es la primera de las disciplinas que viene a la mente si pensamos en las que pretenden ofrecer una representación verídica de una realidad compleja por medio de un texto complejo". *Ibidem,* p. 15.

[13] *Cfr. ibidem,* p. 78.

[14] *Idem.*

pueda determinar completamente de antemano. Schelling, consecuente su juventud con su madurez y vejez, dice que no: "lo que es calculado *a priori*, lo que sucede según leyes necesarias, no es objeto de la Historia; y, a la inversa, lo que es objeto de la Historia no puede calcularse *a priori*".[15] ¿Y qué razón hay para esto?, que el punto, lo importante, es el mundo efectivo, la realidad, y la historia es un hecho de experiencia; por tanto, real, efectiva. Incluso, para que la idea tenga validez, tiene que realizarse; el *a priori* marca de antemano un camino ya trazado, reduciendo las posibilidades de la libertad a sólo una, esto es, anulando la libertad en su totalidad. "El objeto de la filosofía es el mundo efectivo. Lo que sobrepasa el mundo real es la *Idea,* esto es, un objeto, no de la especulación sino del actuar, en tanto de una experiencia *futura* (pero siempre al fin y al cabo *experiencia*); algo que debe realizarse en la realidad".[16] Y más adelante: "que sólo hay Historia en general donde existe un *Ideal* y una *infinita diversidad de desviaciones del mismo* en lo particular, y, por tanto, una completa conciencia de ellos en el todo […] la Historia, en el más estricto sentido de la palabra, sólo tiene lugar donde es absolutamente imposible […] determinar *a priori* las direcciones de una actividad libre".[17] El ideal fungiría como un fin regulativo, y la libertad permite que se pueda desviar de cualquier camino indicado o trazado por dicho ideal.

Siguiendo este argumento, la historia se va revelando como algo que no se tiene en su totalidad, o no de la manera como el científico pretende, con base en conceptos, o el filósofo, echando mano de una metáfora integradora, esto es, de una postura trascendental. Ankersmit pone en evidencia esta referencia a la metáfora, cuando afirma que "la filosofía trascendental es intrínsecamente metafórica, y la metáfora es intrínsecamente trascendental".[18] Es decir, en el cúmulo desordenado de información del mundo externo (en este caso, los hechos del pasado), la metáfora funciona como un estructurador de dicha información, la misma función que el sujeto trascendental kantiano hace con sus categorías:

> Debe observarse que esta visión de la metáfora concuerda de manera fundamental con la inspiración principal del trascendentalismo kantiano, y por esta razón la metáfora es una continuación de los ideales cognoscitivos cientificistas más que su oposición. O, para ser más precisos, hay dos similitudes

[15] F. Schelling, "Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una Filosofía de la Historia", *Experiencia e historia. Escritos de juventud,* Madrid, Tecnos, 1990, p. 150.

[16] *Ibidem,* p. 148.

[17] *Ibidem,* p. 151.

[18] F. R. Ankersmit, *op. cit.,* p. 33.

> que debemos tener en mente en esta conexión. […] Ambas nos permiten *organizar* el mundo (nuestro conocimiento de su caótica multiplicidad). Tanto el sujeto trascendental como el punto de vista metafórico lo hacen al alejarse del mundo que organizan.[19]

Entonces, por un lado, la metáfora organiza el mundo, le da forma a la multiplicidad que compone el conjunto de cosas del mundo;[20] por otro —más significativo—, es que para hacer esto hay que alejarse del propio mundo. Organizar el mundo implica alejarse de él. Se toma una posición denominada *privilegiada*, sólo así se logra llegar a esta organización. Más adelante, Ankersmit lo refiere con el término *objetivación* y la idea del punto de vista: "Cada intento de objetivación requeriría que temporalmente abandonásemos el punto de vista. Los puntos de vista obedecen la lógica del centro; y del centro podemos decir que no se puede 'descentrar' al verlo desde la perspectiva de otro centro sin quitarle su característica definitoria de ser un centro. Se concluye que, en términos cognoscitivos, el yo trascendental y el punto de vista metafórico cumplen funciones idénticas".[21]

La mirada humana es parcial; está colocada en un particular punto de vista, y la metáfora permite abandonar dicho punto de vista. Es el resultado de la objetivación, de esta lógica del centro, como lo llama. En pocas palabras, hablar de la historia desde la metáfora (al igual que desde el yo trascendental) es entrar en un ámbito eminentemente ahistórico.

Entonces, como es de esperarse, para un filósofo de la historia como Ankersmit, la apropiación ahistórica de la historia es inadmisible, del mismo modo que al Schelling joven le parece una insensatez hacer historia desde postulados apriorísticos. De aquí provienen las preguntas: ¿cómo poder, entonces, entender el pasado?, ¿de qué manera apropiarse del pasado sin metáfora alguna?, y, en pocas palabras, ¿cómo no objetivar el pasado y aun así pretender hablar de él?

A pesar de esta evidencia del pasado, tanto Schelling como Ankersmit parten de la idea de que el pasado tiene una eminente peculiaridad: ha caído en el olvido. La no presencia del pasado da forma a este presupuesto.

[19] *Ibidem,* pp. 30-31.

[20] Poco más adelante, Ankersmit observa que "la metáfora es probablemente el instrumento lingüístico más poderoso que tenemos a nuestra disposición para transformar la realidad en un mundo adaptable a las intenciones y propósitos humanos", mostrando cómo en la metáfora nos *apropiamos* de la información del mundo, le aplicamos al mundo nuestras características humanas, lo humanizamos. *Ibidem,* p. 34.

[21] *Ibidem,* pp. 32-33.

¿Qué más podríamos esperar del texto del historiador aparte de que lograra hacer conocido un pasado desconocido para nosotros? Dicho de otro modo, ¿cómo sería posible dejar de emplear el lenguaje figurativo cuando la metáfora y el lenguaje figurativo son nuestra *ultima ratio* en la tarea de transformar lo desconocido en conocido?[22] [...] nos enfrentamos aquí a una parte de nosotros mismos que parece haber adquirido una independencia *ominosa* de nosotros con el correr del tiempo. Esto no es hacer conocido lo desconocido, sino desconocer lo conocido: en nuestro fondo mismo, nos hemos convertido en extraños ante nosotros mismos.[23]

Este desconocimiento es primordial para poder reconocer el pasado como tal, es su rasgo principal para diferenciarlo del presente: el pasado tiene que sernos extraño, inquietante, *ominoso*, para poder hablar de él. Ankersmit une esto con su propuesta de *la nostalgia*:

La experiencia nostálgica del pasado se propone como la matriz de un análisis satisfactorio de la experiencia histórica. La nostalgia sirve como dicha matriz porque no es la experiencia de una realidad reificada y objetiva, sino de una *diferencia* (entre el presente y el pasado): puesto que la diferencia exige la presencia *tanto* del presente *como* del pasado, permite este flujo conjunto de sujeto y objeto tan esencial en la teoría aristotélica de la percepción […] lo que se experimentó históricamente es una parte *antigua* de nosotros mismos que con el curso del tiempo adquirió cierta independencia respecto de nosotros mismos. A una parte de nosotros mismos se le permitió desarrollar una existencia autónoma y, en apariencia, nos retiramos de ella en algún momento. Entonces, de nuevo, estamos rodeados por la naturaleza, pero esta vez por una naturaleza que fue alguna vez parte de nosotros mismos y de la cual ahora nos hemos separado.[24]

Entonces, la nostalgia permitiría entrar y comprender el pasado como pasado, justo porque marca la diferencia con lo que se entiende como presente, logrando echar mano tanto del presente como del pasado al mismo tiempo. Se resalta aquello que, de alguna manera, ha tomado independencia y autonomía del quehacer humano, extrañándose de su desarrollo y de la mirada humana como algo, pongamos por caso, que ya fue y que no puede volver: "El sujeto de la experiencia nostálgica tiene una dolorosa conciencia de estar cuando y donde *no* desea estar";[25] no es difícil ver este

[22] *Ibidem,* p. 39.
[23] *Ibidem,* pp. 60-61.
[24] *Ibidem,* pp. 67-68.
[25] *Ibidem,* p. 384

punto cuando se recuerda esa frase tan conocida de que "todo tiempo pasado fue mejor".[26]

En Schelling también puede encontrarse un punto de contacto con esta idea, cuando, todavía, muy al principio de *Las edades del mundo*, dice que el pasado sólo puede ser tal cuando se encuentre el modo de contraponerse a él; en otras palabras, cuando de verdad el presente se muestre en todo su poder, enfrentándose de cara al ser humano:

> Si (como han opinado algunos *sabios*) el mundo fuera una cadena de causas y efectos que se extiende en infinito hacia atrás y hacia delante, propiamente no habría ni un pasado ni un futuro. Pero este pensamiento absurdo debería haber desaparecido al mismo tiempo que el sistema mecanicista, al que pertenece [...] ¡Qué pocos conocen un auténtico pasado! Sin un presente poderoso, surgido mediante la división de sí mismo, no hay pasado. El hombre que no es capaz de contraponerse a su pasado no tiene pasado, o más bien nunca sale de él, vive continuamente en él.[27]

La palabra clave aquí es *división* —en alemán, *Scheidung*—, que se relaciona con *decisión —Entscheidung*—, por lo que hay que entender que, donde dice "división de sí mismo", hace referencia a "tomar una decisión"; y cuando un ser humano toma una decisión, se da una apertura en sí mismo, donde se libera precisamente de esta concatenación de causas y efectos. El auténtico pasado sólo puede surgir cuando se ha tomado una decisión, porque ésta le permite contraponerse a aquél.

Esta contraposición es la extrañeza del pasado que maneja Ankersmit, y ambos coinciden en que justamente esta discrepancia (decisión) o lo desconocido es la única forma en que se puede llegar a un conocimiento de sí, o autorreconocimiento: "Paradójicamente, lo desconocido es el único espejo en el que podemos reconocernos. Cuanto más hacemos extraño, ajeno e impenetrable el mundo fuera de nosotros (es decir, el pasado), más completa será nuestra idea dentro de nosotros mismos".[28] Hay que tomar lo que se muestra conocido, y extrañarse de él.[29]

---

[26] Un par de páginas más adelante, Ankersmit declara: "Se habla de la nostalgia como un *gozo ensombrecido de tristeza*, o de lo *agridulce* del anhelo nostálgico. Es evidente que el sentimiento de gozo o de dulzura es resultado de la magia de un pasado que sabemos irreparablemente perdido". *Ibidem,* p. 387.

[27] F. Schelling, *Las edades del mundo,* Madrid, Akal, 2002, pp. 55-56.

[28] F. R. Ankersmit, *op. cit.,* p. 188.

[29] A decir de Ankersmit, esto es precisamente lo que posibilita, en el debate historiográfico, una "proliferación de tesis interpretativas", en lugar de un consenso donde todos estén de acuerdo o donde un estrato de poder encuentre su legitimación, ya que el consenso pretendería reducir lo desconocido a lo conocido, cuando de lo que se trata es justo lo con-

Este extrañamiento es un *cultivar la ausencia*, es el pasado del cual resalta la convicción; gracias a esa nostalgia desgarradora, de que ha quedado atrás, se ha transformado en lo sabido, para ya no volver; pero, en flagrante contradicción, nunca ha dejado de ser. El filósofo francés Pascal David, en la interpretación que hace de *Las edades del mundo* de Schelling, lo resume así:

> Lo sabido es un objeto de relato. Con lo sabido se hace la narración, lo que equivale a decir que no existe saber digno de este nombre que no se encuentre atormentado por un pasado del que se separó y gracias al cual tiene "algo que contar". Todo saber está lleno de pasado, todo saber ha pasado por mucho. Se trata de cultivar la ausencia, mas no porque lo que fue ya no es, sino porque lo que fue no ha dejado nunca de ser […] Es imposible tener verdadera idea del tiempo sino por un saber que se halle él mismo al tanto de su carácter temporal. Existe una temporalidad inherente al saber mismo. Por eso, cualquier saber que se limite a enfocar el tiempo como un objeto a él exterior llega siempre demasiado tarde, como la liebre del cuento de Grimm, pues la verdad es que el saber del tiempo se inscribe en el tiempo del saber. Con *Las edades del mundo* se vuelve entonces el saber hacia sus propias condiciones de posibilidad, hacia su gestación o génesis; sólo es sabido algo como tal pensando en aquello que lo hace tal, y que de por sí se hace historia.[30]

Como se observa, en esta cita se introduce la idea de la temporalidad, íntimamente relacionada con la de un *verdadero pasado*; es decir, para llegar a alcanzar una concepción del tiempo, es necesario captar que todo saber tiene el carácter de ser temporal, de ser un saber ya sabido. El saber histórico, cuando toma al pasado como pasado, y no en tanto una función para el presente, busca tener una experiencia precisamente de este pasado (la nostalgia),[31] ¿y cómo podría hacerlo si antes no se ha desprendido del presente, mostrando así su temporalidad? Este juicio tautegórico posibilita el separar el presente del pasado, y así percibir su atributo temporal.

Entonces, siguiendo este planteamiento de Schelling y retomando su idea de *decisión*, el tiempo surge cuando se extrae el pasado de esa cadena

---

trario: "el extrañamiento de lo que parece conocido", diluyendo así toda definición última y, lo que sería más importante, evitar confundir lo que se dice de algo con lo que ese algo es. *Cfr. ibidem,* p. 87.

[30] P. David, *op. cit.,* p. 16.

[31] "Al responder la cuestión de la teoría posmoderna de la experiencia histórica, con audacia partiré de nuestra experiencia en nuestro pasado personal conforme a la recopilación nostálgica de tal pasado […] Con seguridad, si en efecto *poseemos* la capacidad de experimentar el pasado en el sentido más verdadero de la palabra, es el sentimiento de nostalgia el que alberga la señal más clara de tal experiencia, y con probabilidad es el mejor punto de partida para descubrir la naturaleza de esa experiencia". F. R. Ankersmit, *op. cit.,* pp. 378-379.

causal entendida mecánicamente, cuando se pone en evidencia su oposición y su diferencia con el presente y, en esa misma medida, con el futuro. Lo contrario a esta causalidad mecánica sería el *carácter orgánico del tiempo*:

> Lo que hay que hacer es más bien volver a definir esa naturaleza según la conjunción de las fuerzas en conflicto que están a la obra en el tiempo, de acuerdo con la siguiente tesis fundamental: el carácter *orgánico* del tiempo. Los tiempos no están encadenados mecánicamente, sino dinámicamente opuestos, esto es: relacionados por aquello mismo que los separa y escinde. Los tiempos se enlazan desuniéndose, se juntan rechazándose, ofreciendo una mutua resistencia. Su sistema no es ya esa sencilla *ordo et connexio rerum* de la que hablaba Spinoza, sino una: *conexión orgánica del Todo viviente*.[32]

La decisión hace que surja una nueva relación en el mundo, una relación de oposición, de diferencia, una dinamicidad de fuerzas contrapuestas.[33] Y tal decisión implica una conquista sobre el tiempo; es decir, sobre nosotros mismos: con la decisión brota el tiempo desde nuestra subjetividad;[34] para que el tiempo sea verdaderamente tiempo, esto es, externo, tiene que ser primero algo interno:

> Todo, absolutamente todo, también lo exterior por naturaleza, tiene que haber llegado a sernos interior antes de que podamos exponerlo exterior y objetivamente. Si en el historiador no despierta el tiempo antiguo cuya imagen quiere dibujarnos, nunca expondrá de una manera intuitiva, verdadera, viva. ¿Qué sería la historiografía [*Historie*] si no viniera en su ayuda un sentido interior? Pues lo que es en muchos que, ciertamente, saben la mayor parte de todo lo sucedido, pero no comprenden lo más mínimo de la auténtica historia [*Geschichte*]. No sólo los sucesos humanos, también la historia de la naturaleza tienen sus monumentos, y bien se puede decir que en su ancho

[32] P. David, *op. cit.,* p. 18.

[33] Como se mencionó más arriba (*vid. supra.* Nota 2), el pensamiento de Schelling está permeado por su concepción de Naturaleza, de ahí que el uso de la palabra *fuerza* no sea gratuito, ya que la Naturaleza, en tanto que vida, es un juego de fuerzas polarizadas: "La polaridad [...] encuentra todos los fenómenos naturales desde la gravitación, el magnetismo, la electricidad, la afinidad química hasta la sensibilidad, la irritabilidad, y la tendencia a la organización propia de la vida". Schelling afirma que este juego de fuerzas es la esencia de la vida". *Cfr.* Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo 2, Barcelona, Herder, 1995, p. 102.

[34] "Los tiempos no pueden sernos dados, sino que debemos conquistarlos mediante una victoria sobre nosotros mismos; pues todo tiempo es subjetivo (en eso le da la razón Schelling a la rosa de Fontenelle, la cual, en su memoria de rosa, nunca había visto morir a un jardinero); y a su vez: las cosas no están en el tiempo, sino que es el tiempo el que está en las cosas". P. David, *op. cit.,* p. 19.

> camino de Creación no abandona ningún nivel sin dejar algo característico. En su mayor parte, estos monumentos de la naturaleza se encuentran abiertos ante nosotros, han sido investigados en muchos sentidos, en parte han sido descifrados realmente, y sin embargo no nos hablan, sino que siguen muertos mientras esa serie de acciones y producciones no haya llegado a serle interior al hombre: pues todo saber y comprender comienza por la interiorización.[35]

Por tanto, la comprensión de ese primer paso interior es necesaria para poder dar el siguiente, el de la exteriorización. Aunque parezca, a primera vista, que la decisión nos separa del mundo (anulando con ello toda intuición o vivencia del mismo), es lo contrario. La decisión, al contraponer o escindir, permite el reconocimiento del mundo. La decisión despierta, anima y revive lo real. Con la idea de que queden más claras las pretensiones de Schelling, apelamos a otra cita:

> De acuerdo con su naturaleza, pues, todo lo sabido es narrado; pero lo sabido no es aquí algo que tuviéramos listo ante nosotros desde el comienzo, sino algo que ha de surgir desde lo interior. La luz de la ciencia ha de encenderse mediante la división y la liberación interiores antes de que pueda llegar a ser exterior. Lo que llamamos *ciencia* es de momento sólo el esfuerzo por volver a llegar a ser conscientes, es más una aspiración a la ciencia que la ciencia misma […] Pues la opinión que se defiende cada cierto tiempo de poder transformar finalmente la filosofía en ciencia real mediante la dialéctica delata no poca estrechez, pues precisamente la existencia y la necesidad [*Nothwendigkeit*] de la dialéctica demuestra que la filosofía no es en absoluto ciencia real.[36]

No se sabe que se sabe. Con esta paradoja, Schelling justifica la noción de *decisión*, esa *división y liberación interiores* para, como se dijo antes, contraponerse a ese pasado, y que su saber sí se convierta en algo sabido. La decisión hace que brote de nuestro interior el pasado o, en pocas palabras, la realidad.

Ankersmit comparte esta noción cuando afirma que "en tanto no se represente la realidad, permanecemos como parte de ella y no podemos darle contenido alguno a la noción de realidad. Sólo podemos tener un concepto de realidad si adoptamos una postura frente a ella, y esto requiere que estemos fuera de ella. Sólo hay realidad en la medida en que nos opongamos a ella".[37] Por ello, la representación sería un modo más adecuado para acercarse a la historia que la interpretación; porque ésta requiere que

[35] F. Schelling, *Las edades del mundo,* p. 51.
[36] *Ibidem,* pp. 50-51.
[37] F. R. Ankersmit, *op. cit.,* p. 222.

el pasado tenga un significado (lo que se interpreta) y la representación no, ya que, gracias a ella y por medio de su producto que es la nostalgia, el significado nace desde lo que no tiene aún significado.[38] Y así, la realidad, esto es, el pasado, sólo surge cuando se ha tomado la decisión de establecer una postura ante ella. La nostalgia, en el caso de Ankersmit, y la decisión, en el de Schelling, posibilitan la presencia de lo real-pasado.

A manera de conclusión, el pasado es una instancia de la que siempre se ha resaltado su trascendencia en cuanto a su relación con el presente; así lo dijo quien es considerado el primer historiador: Tucídides, quien, en su *Guerra del Peloponeso*, afirma sin ambages que el conocimiento del pasado tiene una función como guía para la acción.[39] Nada más alejado de lo que se ha defendido en este ensayo. Tanto para Schelling como para Ankersmit, el pasado no está atenido a ninguna funcionalidad práctica, y mucho menos descalificada en su relación con el presente, sino, más bien, como todo conocimiento es un conocimiento de algo que ya se sabe, siendo el pasado el contenido de todo conocimiento posible. Y como, para traer el frente este saber, es necesario un proceso narrativo, a diferencia del presente, el cual se expone. Para Ankersmit, el modo de acceder al pasado será a través de la nostalgia, donde aquel se nos presenta como algo que ya fue, pero que nunca ha dejado de ser, y en esa medida, se puede enfrentar tanto pasado como presente, logrando así convertir al pasado en un objeto de estudio. En cuanto a Schelling, el pasado surge como tal cuando se ha tomado una decisión; sólo así se muestra tanto al presente como al pasado en una lucha constante, o en una contraposición de fuerzas que permiten reconocer al pasado en cuanto tal, porque el espíritu humano está conectado irremediablemente a su memoria,[40] en su ser-sido, y al momento de tomar una decisión, se crea el tiempo con toda una masa de pasado y otra de futuro.[41] En el comienzo ya está el pasado.

---

[38] *Cfr. ibidem,* p. 201.

[39] *Cfr*. Carlos Pereyra, *Historia ¿para qué?,* México, Siglo xxi, 1991, p. 12: "Se parte del supuesto de que el conocimiento de ciertos fenómenos constituye una guía para comportarse cuando ocurran de nuevo cosas *semejantes*. Una larga tradición encuentra el sentido de la investigación histórica en su capacidad para producir resultados que operen como *guía para la acción*".

[40] *Cfr*. F. Schelling, *Las edades del mundo,* pp. 15 y 16: "Lo que Schelling parece querer decir es más bien que nada se sabe sino habiéndolo visto, que el saber no es nunca virginal, sino en todo caso retrospectivo: a diferencia del animal, o del cuerpo considerado en sí mismo como espíritu instantáneo (la *mens momentanea* de la que hablaba Leibniz y que recogerá Bergson); el espíritu humano no puede despertarse si está privado de memoria, *carens recordatione"*.

[41] *Cfr. ibidem,* p. 95: "Si es correcto (como lo es) que todo comienzo del tiempo presupone un tiempo ya sido, el comienzo que realmente sea comienzo no ha de esperar a que haya trascurrido el mismo, sino que ha de ser pasado ya al comienzo. Un comienzo del tiem-

La búsqueda salvaje, avariciosa e incontrolada del pasado, que nace del deseo de descubrir una realidad pasada y reconstruirla de modo científico, ya no es la tarea incuestionada del historiador […] Nos ha llegado la hora de *pensar* sobre el pasado más que *investigarlo* […] Así, quizás ahora haya empezado una nueva etapa del escrito histórico en la que el significado sea más importante que la reconstrucción, y la génesis, una etapa en la que los historiadores intenten descubrir el significado de diversos conflictos fundamentales de nuestro pasado al emanciparlos de su carácter de cosas pasadas y al demostrar su contemporaneidad.[42]

po es, pues, impensable si no se pone en seguida toda una masa como pasado y otra como futuro; pues sólo en esta separación polar surge en cada instante el tiempo".

[42] F. R. Ankersmit, *op. cit.,* p. 348.

EL *LOGOS* COMO ESTRATEGIA DIDÁCTICA PARA REPLANTEAR EL *ETHOS*. UNA PROPUESTA DIDÁCTICA PARA EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Eneyda Suñer Rivas*

La moral no podría desaparecer sin que se
produjera una mutación de la especie humana
Tzvetan Todorov

Resumen: El concepto de *banalidad del mal* acuñado por Hannah Arendt ha abierto una veta novedosa para la reflexión ética. A esta veta contribuye el pensamiento de Tzvetan Todorov para invitarnos a un replanteamiento más positivo: las *pequeñas virtudes cotidianas* como un elemento constructivo de lo ético. Aun así, entre la banalidad del mal y las pequeñas virtudes cotidianas parece faltar un elemento: ¿Cómo pasar del uno al otro? ¿Cómo desarrollar un pensamiento crítico que no sólo no nos permita el mal por banalidad, sino que nos impulse a la construcción del bien? El replanteamiento del lenguaje cotidiano como lo formula Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* y como lo ha venido trabajando Georg Lakoff con su *Lingüística cognitiva* —estudio interdisciplinario de la lingüística y la psicología cognitiva— parecen brindar un atisbo de respuesta.

Abstract: The concept of banality of evil developed by Hannah Arendt has opened a new vein for ethical reflection, and this vein contributes the thought of Tzvetan Todorov to invite us to a more positive rethinking:

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

the *small daily virtues* as a constructive element of the ethical. Even so, between the banality of evil and the small daily virtues, an element seems to be missing: how can one pass from one to the other? How to develop a critical thinking that not only does not allow us evil for banality but that motivates us to the construction of good? The rethinking of everyday language as formulated by Wittgenstein in his *Philosophical Investigations* and how Georg Lakoff has been working with his *Cognitive Linguistics* —interdisciplinary study of linguistics and cognitive psychology— seems to provide a glimpse of response.

Palabras clave
Banalidad del mal, virtudes cotidianas, pensamiento, ética, moral, juegos del lenguaje, visiones de mundo, metáforas, campos semánticos.

Keywords
Banality of evil, everyday virtues, thought, ethics, morals, language games, visions of the world, metaphors, and semantic fields.

El pensamiento ético (el *ethos*)

El cuestionarnos sobre el bien y el mal en la vida humana parece ser tan antiguo como la misma humanidad. Entre los mitos sobre el origen del universo, del mundo o de la humanidad de muchas de las culturas antiguas se encuentran justificaciones sobre lo bueno y lo malo, lo encomiable y lo punible, lo prohibido y lo debido; todo esto entrelazado con los deseos y caprichos de los dioses y con el sentido del mundo y la vida humana. El hombre necesitaba saber por qué algo era bueno, por qué algo era tabú, por qué algo era justo, e intentaba explicárselo.

Entre los griegos —considerados los fundadores de la filosofía occidental y, por ende, de la fundamentación racional y ya no mitológica de la ética—, la reflexión ética se encuentra dispersa en los poemas de Parménides y los *Fragmentos* de Heráclito, los escritos atribuidos a los pitagóricos y los fragmentos de Demócrito; pero muy especialmente en el Sócrates platónico y, en general, en toda la obra de Platón y en los tres tratados, por primera vez denominados como tales: Ética, de Aristóteles.

De esta manera, según las circunstancias de la época y los mejores y mayores conocimientos que se iban teniendo sobre el mundo que nos rodea y sobre nosotros mismos como individuos y sociedades, fueron construyén-

dose diferentes explicaciones que intentaban fundamentar lo ético desde distintas perspectivas.

Sin embargo, entre todo este maremágnum de éticas, algunas de ellas contradictorias entre sí,[1] he intentado rescatar el pensamiento de dos autores que son muy pertinentes para esta reflexión debido, precisamente, a que ambos se plantean no sólo cuál es la justificación de lo que denominamos *bueno* o *malo*, *justo* o *injusto*, *debido* o *prohibido*, sino cómo es que pensamos y hacemos esto.

No sólo cómo *debemos* actuar o no para ser mejores seres humanos y construir sociedades más justas, sino cómo es que *de hecho* sucede esto. ¿Qué hay en un individuo que lo hace actuar de determinada manera?, ¿qué nos explica que ante situaciones difíciles una persona se decante por el bien y, ante la misma situación, otra lo haga por el mal? Desde luego, esto también implica que dichos autores, Hannah Arendt y Tzvetan Todorov, se planteen —como sus antecesores y contemporáneos— qué es lo bueno y qué es lo malo. Se podría decir que, en ambos, la reflexión surge de una especie de investigación "de campo".

En el caso de Hannah Arendt, ella fue enviada a Jerusalén por la revista *The New Yorker* para cubrir el juicio del criminal nazi Adolf Eichmann en 1962. Sus artículos fueron publicados en cinco entregas en 1963. Seguir los vericuetos del juicio de Eichmann, escucharlo de viva voz mientras respondía a las acusaciones y a los testigos, fue para Hannah Arendt una revelación. Más tarde, esto la llevó a acuñar el término *banalidad del mal,* sobre el que trabajaría ampliamente en sus obras *Eichmann y el Holocausto; Responsabilidad y juicio, y La vida del espíritu.*

Por su parte, Tzvetan Todorov visita los campos de concentración en Varsovia, lo que lo hace preguntarse sobre las causas del bien y del mal en los hombres que se encuentran —como se titula su texto al respecto— *Frente al Límite*. En esta obra (en la que resulta evidente que Todorov estudió atentamente la obra de Arendt), el autor se preocupa por entrevistar a sobrevivientes del Holocausto, a revisar cartas y documentos de la época y a confrontar las principales versiones de los sobrevivientes y sus familias sobre las personas más destacadas en los campos, por su bondad o por su maldad. Todorov sostiene la tesis de que "las reacciones morales son espontáneas y omnipresentes, y que es necesario emplear los medios más violentos para erradicarlas".[2] De tal manera que las situaciones extremas de los campos de concentración no prueban que el hombre sea el lobo del hombre; por el contrario, en estas situaciones extremas de deshumanización hubo —con-

[1] Eudemonismo aristotélico-formalismo kantiano; individualismo de Protágoras-ética hegeliana, ética nietzscheana-ética levinasiana.

[2] Tzvetan Todorov, *Frente al límite,* México, Siglo xxi, 1993, p. 45.

tra toda predicción— actos de solidaridad, respeto, compasión y bondad, y son las *virtudes cotidianas* (como el autor las denomina) las que sostuvieron y promovieron estos actos, y las que Todorov trata de detectar en su investigación y hacer explícitas.

Me parece que Arendt y Todorov tienen propuestas que son complementarias y dan excelentes pautas para determinar qué significa eso de "pensar éticamente". En el caso de Arendt, "no son soluciones teóricas lo que ella propone, sino una gran abundancia de incentivos para pensar por sí mismo".[3] En primer lugar, Hannah Arendt da cuenta con sorpresa de que un criminal nazi como Eichmann "no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar".[4]

Arendt dibuja la incapacidad para pensar de Eichmann con finura: era un hombre común y corriente, que se consideraba bueno y tenía ambiciones de ascender en su trabajo. Hizo todo lo que sus jefes le pidieron y trató de mejorarlo; era eficiente y meticuloso con sus obligaciones, pero nunca se cuestionó la naturaleza de su trabajo. En el momento del juicio y ante las preguntas del tribunal, Eichmann demostró que sólo era capaz de repetir estereotipos, eslogans y frases hechas. Éstos le habían sido útiles en su ambiente, pero resultaban grotescos en el juicio y él no lo percibía, porque, además, "la jactancia era el vicio que perdía a Eichmann".[5] Sin embargo, estos estereotipos le evitaban la capacidad de conciencia moral, pues "ni siquiera se daba cuenta de 'inconsecuencias' y 'contradicciones' [...] este horrible don de consolarse con clichés no lo abandonó ni en el momento de la muerte".[6]

Fue aquí donde Arendt se sorprende al darse cuenta de que uno de los más activos ejecutores del genocidio no era un hombre ideologizado ni convencido de una causa, ni un maldito, pues "a pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un 'monstruo', pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso".[7]

Ahí es donde Arendt descubre que grandes males, y la maldad misma, no sólo se explican por las clásicas reflexiones sobre el mal y sus orígenes (de san Agustín a Hegel, pasando por Leibniz), sino que también pueden explicarse por la superficialidad del pensamiento, por acciones hechas sin

[3] Jerome Kohn, en introducción a la obra de Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio,* Barcelona, Paidós, 2007, p. 20.

[4] H. Arendt, *Responsabilidad y juicio,* p. 161.

[5] H. Arendt, *Eichmann y el Holocausto*, México, Taurus, 2012, p. 34.

[6] *Ibidem*, p. 35

[7] *Ibidem*, p. 34

pensar en nada más allá de la acción misma; por ello, la Escuela de Francfort la denomina y denuncia como *razón instrumental.*[8] Una razón enfocada exclusivamente en la eficacia de la acción sin pensar en los fines o —como lo señala Arendt— incapaz de levantar la vista del *hacer* para ubicarlo en un horizonte y una perspectiva más amplia que nos ayude a entender la acción del momento, sus consecuencias, sus alcances y nuestra responsabilidad al respecto. A esto la autora denominará *banalidad del mal*, que es —paradójicamente— el que se comete por la *moral* en su sentido etimológico, por la costumbre, por hábitos tan arraigados que generan categorías de pensamiento (clichés): "Los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conducta estandarizados, cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de su existencia".[9]

Con estos estereotipos nos movemos con soltura de manera casi automática sin necesidad de afrontar la realidad desde el pensamiento propio. Y el pensamiento propio no requiere nada más que una atención "desnuda" a los acontecimientos, una reflexión apoyada en uno mismo, más que en las categorías generadas por el entorno social:

> La condición previa para este tipo de juicio no es una inteligencia altamente desarrollada o una gran sutileza en materia moral, sino más bien la disposición a convivir explícitamente con uno mismo, tener contacto con uno mismo, esto es, entablar ese diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento. Esta manera de pensar […] no es técnica y no tiene nada que ver con problemas teóricos. La línea divisoria entre los que quieren pensar y, por tanto, han de juzgar por sí mismos, y quienes no quieren hacerlo atraviesa todas las diferencias sociales, culturales y educacionales.[10]

Para Arendt, el extremo del pensamiento y la acción moral es negativo, es el *no* personal, asumiendo todas las consecuencias, ante condicionamientos extremos que nos ponen en situación de mal. Es aquí donde la intervención de Todorov es importante, pues pareciera hacer un esfuerzo denodado para que la respuesta última ante el mal no sea un no, sino que —aceptando la tesis arendtiana de la *banalidad del mal,* y la necesidad de

[8] *Cfr.* Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Crítica de la razón instrumental,* Madrid, Trotta Editorial, 2002, y M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialéctica del iluminismo,* México, Hermes, 1997.

[9] H. Arendt, *La vida del espíritu,* Barcelona, Paidós, 2002, p. 30.

[10] H. Arendt, *Responsabilidad y juicio,* p. 71.

afrontar la realidad desde el pensamiento propio— intenta destacar (con un análisis detallado de los hechos y de la cotidianidad de los que vivieron en los campos de concentración), aquellas acciones positivas en pro del bien que realizaron las personas concretas de todos los niveles de la sociedad alemana ante el genocidio. De ahí, él rescata lo que considera las *pequeñas virtudes* o *virtudes cotidianas*, que contribuyeron a procurar el bien entre los más vulnerables. Pero, cerniendo en el análisis lo que pareciera ser acción moral, sin serlo, como el heroísmo, la santidad, el moralismo, la moralina, la justicia, la política y la ética, enuncio brevemente estas distinciones:

- *Heroísmo.* Consiste en la acción extrema de un individuo o un grupo de individuos en aras de una abstracción —como *la patria* o *dios*, la *humanidad*—, y no de personas concretas. Éste puede ser moralmente loable o no, dependiendo del cuidado que se tenga respecto de las personas concretas en el momento de realizar los actos heroicos (no sacrificar a personas inocentes en aras del ideal).
- *Santidad.* Ésta se da cuando una persona considera que su sacrificio es necesario por el bien de los demás y se dispone a padecerlo en nombre de su religión.
- *Moralismo.* Enuncia o recomienda las acciones morales a los demás, pero sin que el sujeto que las pregona las realice. "Los llamados al orden (moral) no son acciones morales".[11]
- *Moralina.* Consiste en fingir ser un sujeto moral, pero no realizar acciones morales concretas en pro de otros sujetos concretos.
- *Justicia.* Es deseable; pero no es subjetiva, sino objetiva, pues cumplirla no es un mérito, sino una obligación; tampoco es personal, pues se dirige a todos los ciudadanos e incluso a todos los seres humanos.
- *Política.* Son acciones dirigidas a instaurar, dar continuidad o aumentar la justicia en una comunidad.
- Ética. Consiste en la reflexión sobre la moral. Su objeto es primariamente la verdad, no el bien.

Para Todorov (igual que para Arendt), la acción moral es la acción concreta, realizada libremente por los individuos en aras de procurar el bien de otros individuos de manera personal (en los análisis arendtianos, si se busca el bien de manera colectiva, entramos en la esfera de la acción política y no estrictamente en la esfera moral). Tanto Arendt como Todorov coinciden en que el pensamiento, la acción y la responsabilidad en el ámbito moral son estrictamente individuales.

[11] T. Todorov, *Frente al límite*p. 303.

Lo que Todorov agrega al análisis es el haberse encontrado con algo común en todos aquellos que procuraron el bien de sus prójimos durante el genocidio, y esto es lo que él denominará las *pequeñas virtudes. Pequeñas,* porque no se hacen con aspavientos ni se pregonan (la mayoría de las veces ni siquiera las personas que las realizan se da cuenta de que son acciones virtuosas), y las denomina *virtudes* porque son acciones repetidas y constantes en aras de ayudar a personas concretas. Éstas son:

a) Dignidad. Este término es la traducción que hace Todorov de lo que Arendt explica como *respeto por uno mismo*; el poder vivir con uno mismo con transparencia, sin evasiones. "Sinónimo de respeto a uno mismo: quiero que mi acción encuentre valimiento a los ojos de mi propio juicio".[12]
b) Cuidado por los demás. Es una actitud maternal-amistosa que surge de la preocupación y atenciones mutuas. Supone la empatía, el saber reconocerse en el otro en sus alegrías y sufrimientos y compartirlos y procurarlos con acciones concretas. Lo distingue de la solidaridad, la caridad y el sacrificio.
c) Actividad del espíritu. La búsqueda de la verdad y de lo bello como espacios de libertad y de humanización que no se pueden perder, y que nos ayudan a darnos cuenta de que no nos pueden quitar nuestra humanidad a menos que lo permitamos: "Saber, y hacer saber (reconocer y contemplar lo bello y compartirlo) es una manera de seguir siendo humano. Esta acción tiene, pues, una dimensión moral. ¿En qué consiste? No en que el individuo se mejore a sí mismo dándose una actividad espiritual, sino en que el mundo al hacerse más inteligible sea un mundo más perfecto. Contribuir a ello es tender hacia el bien de la humanidad".[13]

En fin, resulta que, en ambos autores encontramos como fundamento central de toda acción moral, no las teorías, ni la ciencia, ni la elucubración para planear algo con eficiencia (razón instrumental), ni la mucha o poca inteligencia, ni de la mucha investigación para comprender, pues "el problema (o la desgracia) es que, a fuerza de querer comprender algo, a veces se termina por 'explicar' demasiado. Es decir, por relativizar, banalizar, incluso excusar",[14] Se trata de algo más primario a lo que yo denominaría *vida interior*, la capacidad de escucharse, de cuestionarse, de reaccionar sin

[12] *Ibidem*, p.73
[13] *Ibidem*, p. 104. El paréntesis es mío.
[14] Christian Delacampagne, *La banalización del mal,* Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1998, p. 95.

los escudos de lo aprendido por educación formal o por costumbre; en otras palabras, el pensamiento propio. Para ambos autores, ésta es la base que puede dar pie a la acción moral, al brindarnos el poder de responder moralmente a una realidad que así nos lo demanda.

Eso nos da los elementos para reflexionar sobre la segunda pregunta y la segunda parte de esta reflexión.

¿Cómo fomentar el desarrollo de un pensamiento que sea crítico, que sea capaz de cuestionarse a sí mismo? (el *logos*)

Ya Hannah Arendt se detiene bastante (en las obras citadas) en analizar cómo es que los estereotipos y clichés liberan a la persona de pensar y la protegen de tener que enfrentar la realidad que le demanda una respuesta no sólo eficaz o política, sino moral. Pero en esta segunda parte voy a apoyarme en otros autores para reforzar su tesis. Clément Rosset nos dice que tiene la convicción de que "sólo hay pensamiento a partir del momento en que éste se formula, es decir, se constituye por la realidad de las palabras".[15] En lo personal, no pienso que el pensamiento sea sinónimo de palabras, pero sí coincido con Rosset en que "privado de la guardia de la palabra, el pensamiento se marchita y muere".[16]

Vivimos en un mundo en el que las palabras ya nos son constitutivas, se nos educa para expresarnos de manera privilegiada a través de ellas y para entender el mundo por medio de las palabras de los otros, de cuya comprensión sólo podemos dar cuenta al repetirlas. Las palabras —con toda su riqueza— se convierten en un filtro del pensamiento y tan concomitantes a él, que resulta titánico el intentar separarlos. Esas palabras con las que pensamos son fruto de nuestro entorno, de nuestra cultura, de nuestras vivencias. Aquí, Bourdieu resulta muy pertinente con su concepto de *habitus.* Para este autor "no existen palabras neutras",[17] en el sentido de que las palabras se inculcan con un sentido (más allá de su significado en el diccionario), con connotaciones, entonaciones y gestos, y se transmiten, además, por figuras que juegan roles de autoridad importantes en el proceso de adquisición del lenguaje, roles afectivos y de autoridad en la familia y roles de autoridad social en la escuela. Esto es el *habitus,* un sistema de percepciones duraderas y transferibles generado paulatina e imperceptiblemente por el mundo social, de tal manera que las categorías de percepción (como el lenguaje) son un producto del mundo social. Por esto, las instituciones estatales tienen tanto interés en unificar las lenguas a través de la educación: "es un conflicto por

[15] Clement Rosset, *La elección de las palabras,* Santiago de Chile, Hueders, 2012, p. 25.
[16] *Ibidem*, p. 35.
[17] Pierre Bourdieu, ¿Qué significa hablar?, Madrid, Akal, 2008, p. 15.

el poder simbólico que tiene como objetivo la *formación* y la *reforma* de las estructuras mentales [...] no sólo se trata de comunicar, sino de imponer un nuevo discurso de autoridad, con un nuevo vocabulario político, términos de referencia, metáforas, eufemismos y la representación del mundo social que entraña".[18] En este punto es pertinente Wittgenstein, quien intenta hacer un análisis fenomenológico sobre el lenguaje como vivencia humana, pues "imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida".[19] Con esto, el austriaco no identifica pensamiento y lenguaje, pues explícitamente señala que "'hablar' (ya sea en voz alta o en silencio) y 'pensar', no son conceptos equiparables";[20] pero no le interesa detenerse en la distinción, sino centrarse en el lenguaje mismo. Curiosamente, coincide con Bourdieu, pues ve el proceso de aprendizaje del lenguaje en la edad temprana como un adiestramiento.[21] Al analizar el lenguaje, Wittgenstein nos descubre que "hay innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos 'signos, 'palabras', 'oraciones'. Esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan".[22] Ésta es la hipótesis más importante de sus *Investigaciones filosóficas*: que el lenguaje puede entenderse como un juego o una serie de juegos (dependiendo del contexto y del propio lenguaje) que contiene ciertas reglas implícitas más allá del significado estricto de una palabra (de hecho, para él no hay significados estrictos fuera del contexto) y que esos juegos sólo se aprenden vivenciándolos, jugándolos y que cada juego manifiesta o reformula una visión del mundo que ya se ha instaurado o está instaurándose.

Él nos invita a jugar con los significados que conocemos, a derivar "ramilletes" de palabras de una sola palabra o "ramilletes" de significados de una misma proposición y ver ahí si nos suenan factibles o no y por qué. Nos invita a jugar con el lenguaje como una manera de pensar y de instigar al pensamiento a que —de la mano de la imaginación— intente concebir nuevos mundos posibles. Las palabras nos abren campos semánticos; sus distintas figuras generan "atmósferas" diferentes y, como "el modo de actuar humano común es el sistema de referencias por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño",[23] este ejercicio de jugar, de barajar las palabras, de cambiarlas de contexto, puede ser una herramienta muy eficaz para ampliar nuestros horizontes mentales y nuestros procesos de comprensión de lo diferente o novedoso.

[18] *Ibidem,* p. 26.
[19] *Ibidem*, p. 31.
[20] *Ibidem*, p. 497.
[21] *Cfr.* Ludwig Wittgenstein, *op. cit.,* p. 21.
[22] L. Wittgenstein, o*p. cit.,* p. 39.
[23] *Ibidem,* p. 205.

Éste es un ejercicio de pensamiento muy pertinente si se trata de conocerse uno mismo, de cuestionar el pensamiento propio: ¿Cómo usamos las palabras?, ¿cómo nos expresamos?, ¿cuál es el sentido que les damos?, ¿podemos cambiarlas de contexto sin alterarnos?, ¿podemos abrir un abanico de significados de una oración o hay significados que no toleramos? ¿por qué? Y no me refiero con esto a las palabras y oraciones propias de nuestro oficio o ejercicio profesional, que pueden ser muy técnicas o pertenecer sólo al ámbito de la razón instrumental, sino, principalmente, a las palabras y oraciones con las que nos expresamos en la cotidianidad, las que nos acompañan a toda hora, aquellas que —como escribe Hannah Arendt— tienen la función de facilitarnos la vida y protegernos de las demandas de la realidad, y Wittgenstein señala: "Pienso esto: creer es un estado del alma. Dura; independientemente del transcurso de su expresión en una oración, por ejemplo. Es por tanto una especie de disposición del que cree. Ella [la creencia] se me revela, en el otro, por su conducta, sus palabras [...] Ahora bien, ¿cómo es la cosa conmigo: cómo reconozco en mí mismo la propia disposición?— Yo tendría que hacer como el otro, poner atención en mí, escuchar mis palabras, sacar conclusiones de ellas".[24]

Hay aquí una enorme coincidencia con Arendt: el lenguaje nos manifiesta, nos habla, puede ser tanto una expresión de nuestro pensamiento o de la ausencia del mismo, porque también puede manifestar que estamos masificados y que repetimos estereotipos y lugares comunes sin habernos detenido a pensarlos; es por esto que una manera de conocernos es precisamente mediante el análisis de ése, nuestro lenguaje. La propuesta de Wittgenstein intenta sensibilizarnos a lo que él denomina *fulgurar del aspecto,* que "no es una propiedad del objeto [de la palabra en este caso], es una relación interna entre él y otros objetos".[25] Haciendo una analogía, podríamos decir que es como si viéramos sólo una cara del objeto, pero al mismo tiempo, fuéramos capaces de completar la figura en función de lo ya conocido, incluso (lo que tendría mayor riqueza para nuestro autor), de completar la figura de acuerdo con lo conocido y de jugar, además, con las otras posibles configuraciones.

Para explicarnos esto, Wittgenstein dibuja una figura geométrica atravesada por una diagonal y nos dice que "de aquel que ve este dibujo como este animal esperaré algo distinto que de aquel que sólo sabe lo que el dibujo intenta representar".[26]

[24] Wittgenstein, Ludwig, *op. cit.* p. 441 (el paréntesis es mío).
[25] *Ibidem,* p. 485.
[26] *Ibidem,* p. 471.

Por eso nos invita a ser lúdicos con el lenguaje, porque intentar mantener la plasticidad mental (que es propia de los niños), nos permitirá ampliar nuestros horizontes de comprensión y de creación.

En esta misma línea se da el trabajo de los lingüistas George Lakoff y Mark Johnson (el primero fue fundador de la lingüística cognitiva[27]), cuyo libro paradigmático de esta corriente de pensamiento es *Metáforas de la vida cotidiana*. En esta obra, presentan la tesis de que el lenguaje es fundamentalmente de tipo metafórico y que, aunque "la mayoría de la gente piensa que pueden arreglárselas perfectamente sin metáforas, nosotros hemos llegado a la conclusión de que la metáfora, por el contrario, impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción".[28] Sostienen que tenemos las metáforas que dan pie a los distintos campos semánticos tan arraigadas en el lenguaje que no nos damos cuenta de su carácter metafórico, ni de los campos semánticos que abren y cierran, ni de la lógica interna que conllevan y que influye en nuestras disposiciones y acciones.

Si uno analiza las familias de palabras asociadas a un tema, hecho o acción, puede darse cuenta de lo que las metáforas asociadas a esas palabras nos hacen pensar y hacer. Pero también —y esto es muy importante— podremos darnos cuenta de aquello que excluyen de nuestro horizonte de comprensión. Ellos empiezan por un ejemplo en el que detallan todas aquellas expresiones asociadas a una discusión:

> Tus afirmaciones son *indefendibles.*
> *Atacó todos los puntos débiles* de mi argumento.
> Sus críticas dieron *justo en el blanco.*
> *Destruí* su argumento.
> Nunca le *he vencido* en una discusión.
> ¿No estás de acuerdo? Vale, ¡*dispara*!
> Si usas esa *estrategia,* te *aniquilará.*[29]

Desde luego, todas estas expresiones y otras por el estilo: "Me puso una *paliza*", "su argumento no tenía *defensa alguna*", entre otras, nos hacen ver que normalmente consideramos una discusión en términos bélicos, lo que nos lleva a considerarla como algo que unos ganan y otros pierden. Ellos se preguntan cómo serían las discusiones y nuestra manera de compren-

[27] Corriente lingüística que se opone a la visión de Chomsky del lenguaje, y que concibe el lenguaje como un elemento cognitivo integrado a otros procesos también cognitivos.

[28] George Lakoff, Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana,* Madrid, Cátedra, 1988, p. 39.

[29] *Ibidem,* p. 40.

derlas y vivirlas si, en lugar de considerar la discusión como una guerra, la consideráramos como una danza. En ese caso, ya no importará tanto perder o ganar, sino *acoplarse*, *encontrar el ritmo*, *seguir los pasos*, y con esto, los objetivos de una discusión tal vez se alcanzarían mejor, pues, en lugar de obcecarnos en ganar, trataríamos de lograr ritmo y armonía. Así como este ejemplo, los autores nos hacen ver muchísimos casos más en los que la metáfora está tan arraigada que no nos detenemos en ella, un caso que me resulta impresionante es el de las metáforas espaciales. Resulta que, por el hecho ser cuerpo, términos como *delante*, *atrás*, *arriba*, a*bajo*, *lado*, *dentro*, *fuera*, *cargar*, *arrastrar* y demás conceptos espaciales nos resultan connaturales en función de que siempre estamos ubicados espacialmente; tanto es así, que los trasladamos a infinidad de hechos y situaciones que no son espaciales y lo entendemos sin problema, sin hacernos muchos cuestionamientos de esto; por ejemplo, *levantar* el ánimo, *cayó* en coma, *detrás* de sus intenciones, *dentro* de su amargura, sus burlas le *pasaron de lado,* es un *desubicado*. Uno de los aspectos más interesantes de su obra es la correlación que hacen entre los valores culturales, de grupo, e individuales.

En relación con el uso metafórico del lenguaje, consideran que "los valores más fundamentales en una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales de la misma".[30] Ellos definen las metáforas como "entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra",[31] lo que supone una racionalidad imaginativa, pues aunque la razón ordena, categoriza e infiere, es la imaginación la que puede establecer los puentes analógicos que dan pautas a las metáforas en nuestro lenguaje. Dicha racionalidad imaginativa tiene como base la experiencia; la de nosotros como cuerpo, la del espacio, la del tiempo, la de los otros, la que los otros nos enseñan del mundo y las del lenguaje con el que recibimos todo eso y aprendemos a estructurarlo. En fin, estos autores coinciden con Wittgenstein al señalar que las palabras y oraciones engendran campos semánticos, familias de palabras que nos abren a ciertas lecturas de realidad y nos cierran a otras. Asimismo, en el hecho de que sugieren lo que Husserl denominaría *variación eidética*, el jugar con las palabras y las oraciones para encontrar en ellas su núcleo común, sus figuras y sus posibles transformaciones.

Todos estos autores consideran que el pensamiento y el lenguaje —aunque no se identifican— están intrínsecamente unidos, de tal manera que hay entre ellos lo que yo denominaría *una relación dialéctica virtuosa* o *viciosa* (dependiendo de los resultados). La especie humana engendró el lenguaje, y el lenguaje es una de las herramientas fundamentales con la que nos expresamos, visualizamos, transformamos y construimos mundos. A su

[30] *Ibidem*, p. 59.
[31] *Ibidem*, p. 41.

vez, el lenguaje —concretizado en los distintos idiomas— es una herencia cultural que modela nuestro pensamiento y, con ello, nuestras acciones. Por eso, el estudiarnos a nosotros mismos intentando hacer explícitos los campos semánticos de nuestro lenguaje cotidiano que es eminentemente metafórico, es asumir lo que James Joyce llamaría (continuando con las metáforas) *la mordedura de conocerse a sí mismo.*[32] El hecho de intentar cambiar las metáforas de nuestro lenguaje para ver hacia dónde nos puede llevar esto, es una manera de ampliar los caminos del pensamiento, ya que un gran problema que puede impedir la reflexión es que el lenguaje "constituye un inmenso depósito de preconstrucciones naturalizadas y, por tanto, ignoradas en tanto que tales, las cuales funcionan como instrumentos inconscientes de construcción"[33] de teorías y mundos.

Así que tomemos la tercer "virtud cotidiana"[34] de Todorov y démonos una *actividad espiritual* para intentar contribuir a mejorar nuestro mundo, una actividad que tal vez nos lleve lúdicamente a la comprensión de buena parte de nuestros moralismos, moralinas, éticas e intentos frustrados de alcanzar la justicia en cuestiones, por ejemplo, de género:

- ¿Es el *silencio* el adorno de la mujer? ¿Qué ramilletes de palabras se derivan de aquí? *Silencio:* callado, sin voz, sin que se note, sin importancia. ¿Recordamos que en occidente se dice que la prueba de la racionalidad es la palabra?[35]¿Qué connotaciones tiene esto para la mujer en la construcción de lo social y lo político?
- ¿*Detrás* de un gran hombre *siempre* hay una gran mujer? ¿Qué ramilletes de palabras se derivan de aquí? ¿No tiene el término *detrás* una connotación negativa?
- *Detrás*: después, aparte, al final, al fondo, lo que se esconde. Por otra parte ¿qué significa *siempre* en este caso? Pensamos alabar con esto a la mujer, pero ¿no podría también significar que *sólo* a través de un hombre se puede manifestar (como entre sombras) la grandeza de la mujer?
- "Mujer que sabe latín, ni encuentra marido, ni tiene un buen fin". "Las mujeres como las escopetas: cargadas y en un rincón". "En lágrimas de mujer, no hay que creer".

Esto sólo es una invitación al cuestionamiento: ¿qué palabras, refranes y eslogans sobre la mujer predominan en nuestra cultura? ¿Nos damos

---

[32] *Cfr.* James Joyce, *Ulises,* cap. 10. Las cursivas son mías.

[33] P. Bourdieu, Loïc Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva,* México, Grijalbo, 1995, p. 180.

[34] *Vid. supra.*

[35] *Cfr.* Aristóteles, *Política*, México, UNAM, 2000.

cuenta de que todo eso ha ido modulando también nuestro pensamiento y nuestra acción hacia ella? ¿Hasta qué punto un cambio moral en nuestro trato con las mujeres supone primero una revisión de esos micromachismos tan profundamente enraizados en el lenguaje que ni siquiera son percibidos? ¿Cómo evitar la banalidad del *logos* en tantos y tantos aspectos de nuestra cotidianidad que estructuran inevitablemente nuestro pensar y hacer?

Hago aquí el ejercicio con las metáforas que usamos y que reflejan machismo, pero podemos hacerlo prácticamente con cualquier cosa. Pensemos en la enseñanza de las ciencias para cambiar de ejemplo;[36] no es lo mismo explicar un fenómeno como un *hecho incuestionable* que como un *modelo aceptable*. Lo primero se nos presenta como evidencia contundente; lo segundo, como una explicación razonable, pero abierta a la reinterpretación. La diferencia es sutil, aunque importante, pues "la ciencia está imbuida de valores morales desde el inicio y no es posible dejarlos de lado. Por lo tanto, es mala ciencia la que pretende ser "neutral" y estar divorciada de los valores morales, así como también es mala ciencia la que ignora la evidencia científica.[37]

Resaltar la "construcción" que los científicos hacen de los *hechos* cuando eligen enfocarse en unas variables y no otras puede permitir al estudiante estar abierto a la posibilidad de descubrir con mayor facilidad la presencia de variables no contempladas en un principio y, con esto, de estar abierto a la modulación y replanteamiento de su investigación.[38]

---

[36] Es preciso hacer una distinción entre el lenguaje técnico propio de las ciencias y el lenguaje al que he denominado *cotidiano*, que es el que utilizamos en todo momento en la vida diaria. El lenguaje técnico de las ciencias y las tecnologías tiene cierto grado de universalidad, con independencia del idioma en que se transmita. Una fórmula matemática, una de física, los signos con los que se expresa un elemento químico, su peso y masa atómicos y su valencia, la estructura de las proteínas o las siglas con las que expresamos el ADN son transmitidos y comprendidos en cualquier idioma. Sin embargo, para poder explicar el funcionamiento de la célula, el equilibrio de los compuestos químicos e incluso una fórmula matemática, es necesario que el profesor se apoye en el lenguaje cotidiano, en lo que —como ya señalamos— Wittgenstein (*Investigaciones Filosóficas,* 1988) denomina *usos del lenguaje*, que, a su vez dependen de los *juegos del lenguaje.* Los *juegos del lenguaje* sólo se comprenden en el contexto de un mundo compartido; suponen y, a su vez, contribuyen a fomentar ciertas "visones de mundo". Esto último precisamente es lo que nos interesa resaltar aquí.

[37] Mae-Wan Ho*, Ingeniería genética ¿sueño o pesadilla?,* Barcelona, Gedisa, 2001, p. 30.

[38] Como un contraejemplo de esto, tomemos el caso del Dr. J. Oró, quien en los sesenta mezcló amoniaco y ácido cianhídrico a altas temperaturas y, después de 24 horas, obtuvo *adenina,* la cual es una molécula vital y compuesto fundamental del ADN. Oró creyó haberse equivocado, porque —en la lógica imperante en ese momento—, de dos elementos inorgánicos, no podía obtenerse una molécula orgánica. Tardó seis meses en volver a intentarlo; después de eso, muchos otros confirmaron su experimento y con esto se quebró una creencia falsa, pero fuertemente arraigada en biología, pues se demostró que de elementos inorgánicos, sí se pueden obtener elementos orgánicos. Casos como éste abundan en las ciencias,

Y esto es una constante en todos los saberes de occidente —incluida la filosofía—. Hay, por ejemplo, una fuerte carga de antropomorfismo en el lenguaje: "los hombres no somos de la familia de los *simios,* sino que los simios pertenecen a la familia de los *homínidos"* (biología), "todos los elementos *buscan parecerse* a los gases nobles" (química), "La vida como *voluntad* de poder" (filosofía), "la célula funciona como una *línea de montaje de automóviles*" (fisiología celular).

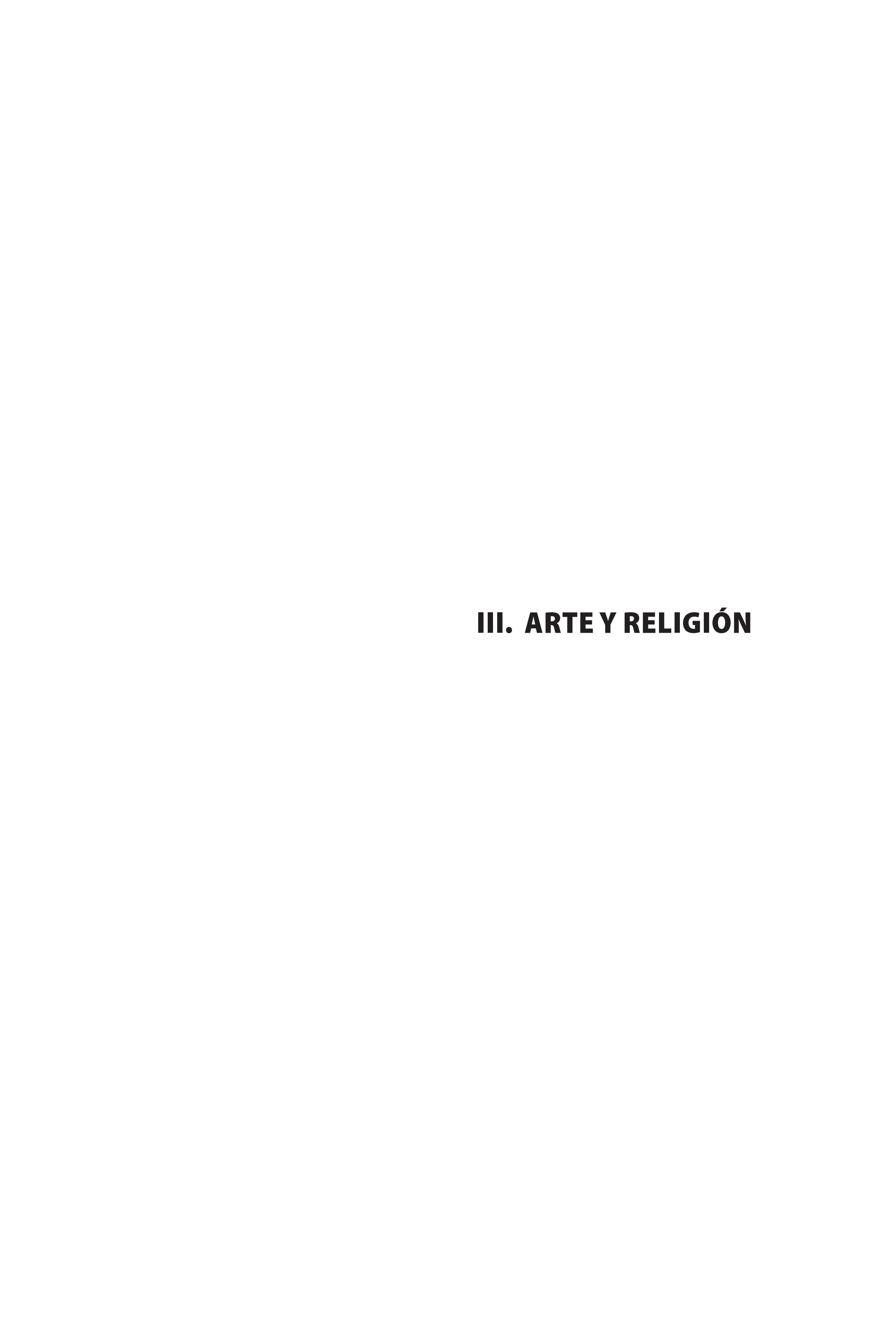
¿No serán acaso estas lecturas antropocéntricas con las que nos expresamos lo que nos ha llevado a poner en peligro el equilibrio de nuestro planeta?

¿Qué sucedería si nos hacemos más conscientes de que sólo estamos usando metáforas, las cuales a su vez tienen su base y sus metáforas derivadas? Por ello, es importante caer en cuenta de que no podemos pensar con una categoría de metáforas básicas sin ser coherentes con sus derivadas. Toda metáfora nos exige una serie de supuestos, con los que se contribuye a conservar y construir distintas visiones de mundo. Esto es muy complicado, pues nos exige salir de nuestra zona de confort mental. Aprendimos a pensar y a expresarnos de cierto modo y el cuestionarlo puede generarnos inseguridad, temor y un trabajo constante. Sin embargo, la vigilancia epistemológica sobre nuestro lenguaje, especialmente como educadores (tutores de familia, profesores, comunicólogos, entre otros) podría ser una medida muy eficaz para desarrollar un pensamiento crítico, un pensamiento que sea consciente de las visones de mundo que transmite y contribuye a construir o mantener un pensamiento que fomente el respeto por sí mismo, el cuidado de los otros y la búsqueda de la belleza, la verdad y el bien; virtudes que, arraigadas en la vida cotidiana, nos ayuden a escuchar y responder a las demandas que nos impone la *relevancia del bien.*

Dicho de otra manera, la vigilancia epistemológica sobre el lenguaje podría ser, quizás, una de las responsabilidades más importante de los educadores.

---

pues muchas veces, los propios hechos *diseñados* para su estudio por el investigador, le impiden ver más allá de las variables que él mismo se propone.



III. ARTE Y RELIGIÓN

SARTRE *VS* RICHTER: DOS POSTURAS MORALES FRENTE AL ATEÍSMO

Sergio Lomelí Gamboa*

El problema de si al pensamiento
se le puede atribuir una verdad objetiva,
no es un problema teórico, sino un problema práctico.
Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar
la verdad, es decir, la realidad y el poderío,
la terrenalidad de su pensamiento.

Marx, *Tesis sobre Feuerbach,* Tesis 2

RESUMEN: En el presente ensayo se analizan dos textos con aproximaciones morales diversas al problema moral del ateísmo. Por un lado, el texto de Jean Paul Richter titulado *Discurso de Cristo muerto desde lo alto del edificio del mundo: no hay Dios*, donde el autor plantea que, si no hay Dios, entonces no hay fundamento moral posible. Por otro lado, el texto *El existencialismo es un humanismo* de Jean-Paul Sartre, donde se plantea que, para el ser humano, sólo es posible ser moral cuando no hay un dios que predetermine su acción.

El objetivo del ensayo no es tomar partido por una de las antípodas de dicho debate, sino poner de relieve una pregunta subyacente al problema moral del ateísmo: ¿de qué concepto de Dios se dice ser ateo en cada caso? De esta manera, se sugiere que ser "ateo" no es un significado unívoco, y depende, en gran medida, del concepto de Dios frente al cual uno se encuentre en diálogo.

* Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades, del IIHCS de la UAEM (Morelos).

El ensayo cierra con una provocación teórica: si existen varios conceptos de Dios, ¿no resultaría más fructífero volver a reflexionar sobre el politeísmo?

ABSTRACT: This paper analyses two texts with different moral perspectives regarding the moral issue of atheism. On the one hand, a text intitled "Speech of the Dead Christ" by Jean Paul Richter, in which the author posits that if there is no God, then morality is impossible. On the other hand, "Existentialism is a Humanism" by Jean-Paul Sartre, where the opposite thesis is sustained, that is: for human beings it is only possible to be moral beings when there is no divinity which predetermines their actions.

The goal of the essay is not to take sides with one of the antipodes of this debate, but rather to highlight a subjacent question to the issue of atheism: from what concept of God is one atheist in each case? In this sense, the paper suggests that 'being an atheist' is not univocal in meaning, and depends, greatly, on the concept of God with which one is in dialogue. The paper closes with a theoretical provocation, if there are several concepts of God, wouldn't it be more fruitful to reflect about polytheism?

PALABRAS CLAVE
Ateísmo, nihilismo, existencialismo, Richter, Sartre.

KEYWORDS
Atheism, nihilism, existentialism, Richter, Sartre.

Hacia el final de *Los hermanos Karamazov*, Dostoievsky narra el diálogo que sostiene Iván Fyodorovich Karamazov con el demonio. Iván se encuentra febril y delirante, y a lo largo del pasaje somos testigos de un conflicto: Iván quiere no creer en la alucinación y constantemente expresa su conocimiento sobre su propia situación, y hace saber al demonio que él, Iván, está consciente que todo ello es producto de su propia conciencia delirante. Le hace saber que no hay nada nuevo en lo que le pueda decir, pues es él mismo quien lo sabe y dice. Sin embargo, el deseo de Iván de controlar y estar por encima de lo que él considera sus propias alucinaciones se pone en crisis por momentos, por ejemplo, cuando el demonio afirma algo que a Iván mismo no se le habría ocurrido. Es decir, la crisis se manifiesta cuando la alucinación-demonio sorprende a Iván como una con-

ciencia independiente. Ejemplo de esto es cuando el demonio altera el conocido proverbio latino para que resulte en "Soy Satán, nada humano me es ajeno".[1] Iván lo felicita por el juego de palabras; sin embargo, se sorprende de lo notable del asunto: "eso nunca pasó por mi cabeza —qué extraño".[2]

El clímax de la conversación entre Iván y el demonio está en la tematización del dilema moral del ateísmo. El demonio sugiere a Iván que habría que destruir la idea de Dios en la cabeza de la humanidad, ya que, si eso ocurriera, todo estaría permitido.[3]

Dostoievsky no es el primero en plantear la cuestión: pero tal vez es él quien lo fija como dilema moral para el pensamiento moderno y será referente para toda problematización del nihilismo filosófico posterior: si no hay Dios, ¿está todo permitido?; o bien, ¿es posible una moral si no hay un dios?

Pretendo abordar dicha problemática general a partir de dos breves y poderosos textos que defienden las antípodas de esta cuestión. Por un lado, el poema de Jean-Paul Richter conocido como *Discurso de Cristo muerto desde lo alto del edificio del mundo: no hay Dios*, cuya versión final se publica como parte de su novela *Siebenkäs*, en 1796. Por otro lado, la conferencia que Jean-Paul Sartre pronuncia en el *Café Maintenant* en octubre del 1945, recién concluida la Segunda Guerra Mundial, y que sirvió como manifiesto del movimiento existencialista: *El existencialismo es un humanismo*. Mientras Richter defenderá la postura de que es necesaria la noción de Dios para ser morales, Sartre defenderá que, *sólo si no hay* Dios, podemos ser morales. Más allá de lo llamativo que pueda parecer el debate Jean-Paul *vs.* Jean-Paul, Francia *vs.* Alemania, nihilismo *vs.* existencialismo, es reflexionar sobre el concepto de Dios frente al cual uno se pronuncia o no ateo. El hilo conductor de la reflexión es que ni el concepto de Dios ni el de ateísmo son conceptos unívocos y que, en cada caso, se mientan conceptos muy particulares.

Jean Paul Richter o sobre el nihilismo como reducción al absurdo

El texto de 1796 de Richter es la narración en primera persona de la experiencia onírica de un poeta. El texto fue referente del romanticismo, pero también anunció, de manera excepcionalmente anacrónica, la estética del expresionismo alemán. Para entender el punto de Richter, no queda sino

[1] El proverbio dice *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*: "Soy un hombre, nada de lo humano me es ajeno".

[2] Fiodor Dostoievsky, *The Brothers Karamazov,* Nueva York, Farrar Straus and Giroux, 2002, p. 639.

[3] *Cfr. ibidem*, pp. 634-650 (part IV, book 11, chapter 9).

trabajar la trama y el contenido del poema: el poeta se queda dormido en una montaña y sueña con su despertar en un cementerio. Richter nos describe una serie de escenas profundamente lúgubres: la primera es el cementerio donde las tumbas están abiertas y vacías, un eclipse oscurece el escenario, una niebla pesada obstaculiza la vista, sonidos aterradores de avalanchas y terremotos generan un ambiente ominoso. El poeta se ve atraído hacia el templo del cementerio, cuya puerta está acechada por un par de basiliscos escondidos detrás de arbustos venenosos.

La segunda escena —y la que me interesa de forma particular— transcurre en el interior del templo: el poeta es testigo de un grupo de sombras, o ánimas de los muertos, que rodean el altar. Aquí se entiende que, presumiblemente, están ahí porque esperan algo. Hay ahí otro muerto, que se distingue de dichas sombras porque es un muerto reciente, pues su ánima no se ha escindido del cuerpo, y yace apaciblemente en sus cojines, y aparenta una sonrisa de paz en su rostro. Su tranquilidad se ve interrumpida por el ingreso al templo del poeta que está vivo. El cadáver se incorpora e intenta rezar, pero pierde los brazos en el intento. La escena sugiere desesperación y ausencia de sentido en el rezar. En ese momento, llega Cristo, quien desciende sobre el altar. Entendemos que ha llegado, volando, de algún sitio lejano. Las ánimas o sombras le interrogan con desesperación "'¡Cristo! ¿no hay Dios?' Él respondió: No hay."[4] En ese momento, este Cristo, desgarrado por el sufrimiento eterno, narra los avatares de su búsqueda: Cristo cuenta cómo buscó por el universo y no encontró a Dios:

> He recorrido los mundos, subí a los soles y volé con las vías lácteas a través de los desiertos del cielo, pero no hay Dios. Bajé lejos y profundo, hasta donde el Ser proyecta sus sombras, miré al abismo y grité: 'Padre, ¿dónde estás?', pero sólo escuché la eterna tempestad que nadie gobierna; y el brillante arco iris formado por todos los seres estaba ahí, sobre el abismo, sin que ningún sol lo creara y se derramaba gota a gota. Y cuando alcé la mirada hacia el cielo infinito buscando el *Ojo* de Dios, el universo fijó en mí su órbita vacía, sin fondo; la Eternidad reposaba sobre el Caos, lo roía y se devoraba a sí misma. —¡Griten disonancias, dispersen las sombras, ya que Él no es![5]

La escena es fuerte y parece implicar un momento previo: el Cristo es esperado en ese altar, porque debe traer la respuesta a una pregunta

[4] Jean Paul Richter, *Discurso de Cristo muerto desde lo alto del Edificio del Mundo, no hay Dios*, *apud* Adriana Yañez, *El nihilismo y la muerte de Dios*, Cuernavaca, CRIM/UNAM, 1996, p. 35.

[5] *Idem.*

formulada previamente. Richter retrata la expectativa de las ánimas con un palpitar del pecho: "Todas las sombras estaban alrededor del altar y en todas ellas, en el lugar del corazón, el pecho latía y palpitaba".[6] Aquello que antecede la escena queda excluido de la narración poética; sin embargo, parece constitutivo del sentido de la narración. Los muertos esperan, porque saben que van a volver: las ánimas están a la expectativa del regreso de Cristo con la respuesta a su pregunta. Apenas regresa Cristo, lo increpan con la pregunta que ellos esperan que les resuelva: "Entonces, una alta y noble figura, marcada por el sufrimiento eterno, descendió sobre el altar, y todos los muertos gritaron '¡Cristo!, ¿no hay Dios?'" Las ánimas esperan a que Cristo resuelva la pregunta de si Dios existe o no. Cual si todos estos muertos, que habrían sido creyentes en vida, hubieran muerto y despertado con la expectativa del reino de Dios y la vida del mundo futuro, o bien, la condena y el fuego eterno… pero en lugar de eso, despiertan en un lugar donde no hay ni uno ni otro. La sorpresa debe haber sido compartida por Cristo, a quien previamente ya habrían interrogado: "¿dónde está el cielo prometido?" Además, la sorpresa de Cristo es monumental; él tampoco tiene las respuestas, él está igual de sorprendido, él se dejó matar en cumplimiento de las escrituras, no sin atravesar por una crisis profunda de angustia; basta recordar la escena en el monte de los Olivos posterior a la Última Cena.[7] Cristo cumplió su parte del acto, y no entiende qué está pasando y se compromete a investigar. Cuando regresa, parece informales o presentarles los resultados de su búsqueda: "He recorrido los mundos, subí a los soles y volé con las vías lácteas a través de los desiertos del cielo, pero no hay Dios. Bajé, lejos y profundo, hasta donde el Ser proyectaba sus sombras, miré al abismo y grité: 'Padre, ¿dónde estás?', pero sólo escuché la eterna tempestad que nadie gobierna".[8] El Cristo vuela y busca: sube, baja, se asoma por detrás, por abajo, levanta piedras… hasta que se convence. Entonces regresa y les informa que el panfleto que le habían dado a repartir era falso: no hay Dios.

Pero el dolor que quiere capturar Richter es terriblemente más profundo: después de responder a las ánimas, que se desvanecen con la respuesta, llegan los niños muertos del cementerio, y le vuelven a cuestionar: "¡Jesús!, ¿no tenemos padre?". Y ahora Cristo tiene que responder a los niñitos muertos: "Y él respondió lleno de lágrimas: 'Todos somos huérfanos, yo y ustedes no tenemos Padre'".[9]

[6] *Idem.*

[7] *Mateo* 26, 38-44.

[8] J. P. Richter, *loc. cit.*

[9] *Ibidem*, p. 37.

Me interesa analizar qué es lo ateo de este texto; es decir, cuál es el concepto de Dios cuya inexistencia se denuncia y es profundamente dolorosa. El ateísmo de ese texto no se juega como el pseudoateísmo jacobino, en el enojo con una mitología específica, que Freud bien podría explicar edípicamente como sentimientos ambivalentes, de deseo y aversión frente a los progenitores. Dicho texto es ateo en un sentido más profundo. El ateísmo de este texto se juega más allá de la mitología judeocristiana. El Dios que está ausente en este texto es el que tiene por concepto la existencia de sentido y de un principio moral objetivo. Dios quiere decir, para cierto monoteísmo, que hay sentido en el acontecer y que existe el bien. Además, para ese tipo de monoteísmo, el sentido y la moral contenidas en el concepto de Dios, son la verdad unívoca. Es frente a esta concepción de Dios que el texto ensaya su ateísmo.

Cuando el Cristo regresa después de su búsqueda y de gritar en los abismos "Padre, ¿dónde estás?", y sólo escucha la tempestad y la nada que gobierna; cuando el Cristo afirma que "la Eternidad reposaba sobre el Caos", lo que el Cristo relata es que hay una ausencia de sentido. Los eventos no acontecen por orden de alguna inteligencia divina; la tragedia no tiene su fundamento ni se explica en el más allá, por un orden de racionalidad superior que no alcanzamos a comprender. Los niños muertos son niños muertos sin algún motivo ulterior; la coartada de "Dios sabe por qué hace las cosas", resulta imposible en tal escenario. El acontecer se presenta como gratuito, absurdo y caótico; o bien, al menos no sostenido por un ser o inteligencia inmanente, oculta y superior al duro acontecer de la existencia humana. Así, el Cristo muerto atestigua la ausencia de un *demiurgo* o *creador* o bien la ausencia de un *dotador de sentido*, cuando afirma: "y el brillante arcoíris formado por todos los seres estaba ahí, sobre el abismo, sin que ningún sol lo creara y se derramaba gota a gota".[10] La metáfora hace de la diversidad de los seres un arcoíris, la imagen que muestra todo el espectro electromagnético: la imagen para una totalidad y su gama. Pero la metáfora también opera sobre la noción de que el arcoíris no es creado por ningún sol. Si la diversidad de los entes está representada por el arcoíris, y en la óptica, el arcoíris se forma por una emisión luminosa, entonces el arcoíris del ser bien pudiera ser creado por algún sol original, algún dios creador. Sin embargo, el arcoíris no es criatura de alguien. No existe la fuente dotadora de sentido para la creación: más aún, el ser, en su amplia gama, está cayendo sobre el abismo y se derrama gota a gota hacia la nada. No hay nada para sostener o detener la caída del ser, para fungir como fundamento sostenedor de sentido.

[10] *Ibidem*, p. 35.

Más adelante, cuando el Edificio del Mundo se ha colapsado, el Cristo muerto reprocha al ser esta gratuidad y ausencia de sentido: "¡Muda y rígida Nada!, ¡Necesidad eterna y fría!, ¡Insensato azar!, ¡conoces lo que está debajo de ti!"[11] El reclamo del Cristo es que el acontecer no tiene un testigo ni una lógica propia que le dote de sentido; hay una absoluta indiferencia en el acontecer, pues no hay algo que conozca lo que se encuentra debajo, aquí en el mundo. Pero hay una ausencia más, además de la ausencia de sentido; y, tal vez de forma coimplicada, está la ausencia de Dios como testigo: no está el ojo que todo lo ve. El Cristo muerto relata que cuando alzó la vista buscando al testigo, el Ojo de Dios sólo encontró una cuenca vacía: "Y cuando alcé la mirada hacia el cielo infinito buscando el Ojo de Dios, el universo fijó en mí su órbita vacía".[12] Esta versión de Dios recuerda cierta representación de Osiris, que antecede, entre las religiones del desierto, a la figura de Cristo que retoma varias de sus características.

Ha sido sostenido por muchos egiptólogos que la religión egipcia fue monoteísta, mucho tiempo antes que el monoteísmo hebreo. Así, por ejemplo, dice E. A. Wallis Budge: "Por los atributos de Dios expuestos en los textos egipcios de todos los periodos, el Dr. Brugsh, de Rougé y otros egiptólogos eminentes llegaron a opinar que los habitantes del valle del Nilo, desde época remotísima, conocían y adoraban a un solo Dios, carente de denominación, incomprensible y eterno".[13] En la discusión del tema, Wallis Budge se rehúsa a decantarse por una concepción genética de si el monoteísmo nació del politeísmo o viceversa. Él sostiene que ambos florecían juntos ya en la Dinastía v (hacia 2500 a. c.): "Por una cantidad de pasajes extraídos de textos de todos los periodos, es evidente que la forma en la que Dios se manifestaba al hombre en la tierra era el sol, que los egipcios llamaban Ra, y que todos los demás dioses y diosas eran formas de él".[14]

Wallis Budge sostiene que, hacia finales de la Dinastía xviii (entre 1550 y 1295 a. c.), Osiris empieza a ser equiparado con Ra; ya no es sólo el dios de los muertos y la resurrección, sino el dios creador, fuente y sustento de todo cuanto es: "A fines de la Dinastía xviii o principios de la xix, descubrimos que a Osiris lo llaman el rey de la eternidad, el señor de lo sempiterno, quien atraviesa millones de años en la duración de su vida [...] el príncipe de los dioses y de los hombres, el dios de dioses, el rey de reyes, el señor de señores, el príncipe de príncipes, el gobernador del mundo [...]

[11] *Ibidem*, p. 37.

[12] *Ibidem*, p. 35.

[13] E. A. Wallis Budge, *El libro egipcio de los muertos, El papiro de Ani*, Buenos Aires, Kier, 1994, p. 93.

[14] *Ibidem*, p. 95.

Unnefer de muchas formas y muchos atributos […] el único, el señor del país a cada lado del Nilo Celestial”.[15]

Osiris no sólo es el dios que resucita,[16] sino también es la divinidad que juzga a los muertos. Esto se muestra, por ejemplo, cuando Wallis Budge expresa: “Los egipcios afirmaban que era el padre de los dioses que le habían dado nacimiento, y como él era el dios del ayer y del hoy, se convirtió en el tipo de existencia eterna y en el símbolo de la inmortalidad; como tal, usurpó no sólo los atributos de Ra, sino también de todos los demás dioses, y, al final, fue el dios de los muertos y el dios de los vivos. Como juez de los muertos, creíase que ejercía funciones similares a las atribuidas a Dios.”[17] Habría que notar que cuando Wallis Budge habla de Dios, con mayúscula, se refiere al dios cristiano.

En la escena del juicio de *El libro de los muertos*, Ani, el escriba, es llevado frente a la corte de los dioses, presidida por Osiris, donde se pesará su corazón, símbolo de su conciencia y moralidad. Ahí se lee lo siguiente:

> Thot, el juez justo de la gran cohorte de los dioses que están en presencia del dios Osiris, dice: “Oíd este juicio, el corazón de Osiris fue pesado en verdad y su alma compareció como un testigo en su favor; el juicio de la Gran Balanza lo encontró fiel. No se halló en él iniquidad; no malgastó las ofrendas de los templos; no causó daño con sus acciones; y no formuló malas denuncias mientras estuvo sobre la tierra.” La gran cohorte de los dioses replica a Thot […] Osiris, el escriba Ani, triunfal, es santo y justo. No pecó ni obró mal contra nosotros. Que no sea entregado al devorador Amemet […] Le serán conferidas ofrendas de carne y la entrada en presencia del dios Osiris junto con una heredad eternamente.[18]

La implicación de esta forma de religiosidad es que, al hacer Osiris juez y testigo, no hay acción humana que vaya impune en el día del juicio.

[15] *Ibidem*, p. 54.

[16] *Cfr. ibidem*, pp. 49-52: “La leyenda de Osiris”: ‘Además, descubrimos que la doctrina de la vida eterna y de la resurrección de un cuerpo glorioso o transformado, basada en el antiguo relato de la resurrección de Osiris después de una muerte cruel y una mutilación horrible, infligidos por los poderes del mal, fue la misma en todos los periodos, y que las leyendas de épocas antiquísimas eran aceptadas sin alteración ni agregados materiales en los textos de las dinastías posteriores” (p. 49). Esto ha generado especulaciones en torno del paralelo de la figura del Cristo y la figura de Osiris. Además, la doctrina de la resurrección implicaba una identificación del muerto con Osiris: “Lo que se hace por Osiris se hace también por los difuntos, el estado y la condición de Osiris son el estado y la condición de los difuntos; en una palabra, al difunto se lo identifica con Osiris. Si Osiris vive eternamente, el difunto vivirá eternamente; si Osiris muere, entonces el difunto perecerá” (p. 53).

[17] *Ibidem*, p. 117.

[18] *Ibidem*, p. 175.

Es posible que las instituciones humanas de justicia sean imperfectas; es posible engañar a los demás seres humanos y evitar el castigo humano, pero es imposible evitar el juicio de Osiris.

En la hibridación masónica de la leyenda de Osiris con la mitología cristiana, en su papel de dios de vida y muerte, creador, juez de los muertos y ministro durante el juicio final, se construye el símbolo del *ojo de Osiris* u *ojo de la providencia* o el *ojo panóptico,*[19] representado como un ojo inscrito en un triángulo o un ojo que encabeza una pirámide: el ojo que todo lo ve. La imagen de ese dios panóptico recorre toda la cultura cristiana.

La imagen de este dios panóptico, para quien no hay secretos en el momento de presentar cuentas frente a Dios, a quien no se podrá engañar el día del juicio final, viene a cuento cuando el Cristo muerto de Richter voltea a buscar el *Ojo de Dios*, y el universo le muestra por respuesta una *cuenca vacía*, sin fondo. No hay un testigo omnipresente, no hay un ojo capaz de hacer justicia eterna, o corregir la (in)justicia humana. No está el ojo, fundamento del comportamiento moral humano, el ojo que asegura que ningún acto será gratuito para el actor. La idea de Dios como criterio moral perfecto está ausente. Al percatarse de ello, el Cristo muerto reflexiona: "¡Oh Padre!, ¡oh Padre!, ¿dónde está tu pecho para que en él yo descanse? —¡Ah!, si cada yo es su propio Padre y Creador, ¿por qué no puede ser también su propio Ángel Exterminador?"[20] Y así, el Cristo muerto plantea el mismo dilema que Dostoievsky fijará años más adelante: Si no hay Dios, ¿toda acción moral es posible?, si no hay Dios, ¿no hay fundamento de moralidad alguno? Para Richter, no lo hay. Su sueño concluye cuando el poeta despierta y llora de alegría por poder adorar de nuevo a Dios. Puesto que somos seres morales y si no hay Dios, todo es posible; Dios existe por necesidad. Si bien el texto de Richter es radical en cuanto que inaugura la posibilidad temática del nihilismo, dentro del propio poema el nihilismo funciona cual reducción al absurdo; como, de hecho, el sueño opera como pesadilla, en la vigía se confirma la moral cristiana del creyente.

Sartre o el existencialismo: defensa de la condición humana

En la antípoda de la postura de Richter está la ética existencialista. Si para él, la ausencia de sentido y de un criterio de bien objetivo resulta en el colapso del mundo y la imposibilidad de la moral; para Sartre, esa misma ausencia es lo único que habilita la especificidad de la condición humana.

[19] Que es similar al Ojo de Horus, de la antigua religión egipcia, pero cuya implicación es muy distinta.

[20] J. P. Richter, *op. cit.*, p. 39.

La conferencia de Sartre actualiza —o trae a la modernidad capitalista— un viejo problema, que me parece muy claramente sintetizado en la disputa que Agustín de Hipona sostiene con la obra de Cicerón. En su texto *Sobre la adivinación*, el latino había planteado, siglos antes de Agustín, una paradoja excluyente entre el libre arbitrio y la presciencia. Para Cicerón, el problema es claro: si es posible la adivinación, o el conocimiento *a priori* del futuro, entonces no existe posibilidad del libre arbitrio, dado que nuestras acciones están ya escritas y entonces no pueden ser libres. Agustín lo pone así: "De esta manera somete al espíritu religioso a un angustioso dilema: es necesario elegir una de estas dos realidades: o que algo dependa de nuestra voluntad, o que exista el conocimiento previo del futuro. Las dos cosas a la vez —opina él— son incompatibles; afirmar una es anular la otra: si elegimos la presciencia del futuro [*sic*], hemos anulado el libre albedrío de la voluntad; si elegimos el libre albedrío, hemos anulado la presciencia del futuro [*sic*]".[21]

Para abreviar el argumento, Agustín responde que la disyunción es falsa, que hay presciencia divina y hay libre arbitrio: "El hombre que tiene espíritu religioso elige ambas cosas a la vez, confiesa ambas cosas y ambas cosas las fundamenta en la fe de su religión".[22] El hecho de que Dios entienda la totalidad de las causas y efectos que constituyen y atraviesan la existencia humana no resulta en menoscabo del hecho de que el ser humano pueda elegir libremente, como un acto de voluntad, sus propias acciones. El caso puede ejemplificarse así: Imaginemos que hay una persona sentada en un balcón en una esquina, con una vista privilegiada sobre las calles que ahí se intersectan. Imaginemos que dicho observador ve que está descompuesto el semáforo que regula el tráfico de ambas calles, y además es testigo de cómo se aproximan dos carros a toda velocidad, uno contra otro, uno por cada calle. El testigo privilegiado, que entiende las causas y los efectos de los acontecimientos que observa, puede predecir, sin temor a equivocarse, cuál será el resultado de esos eventos: sin embargo, no por ello puede argumentarse que los conductores de ambos carros estén despojados de su libre arbitrio. Para Agustín, Dios es un testigo privilegiado del acontecer humano y entiende todas las causas y efectos posibles de la acción humana, y por ello sabe lo que va a acontecer antes de que acontezca. Agustín lo pone así: "Pero de que para Dios esté determinado el orden de las causas, no se sigue que ya nada quede bajo nuestra libre voluntad".[23] Nuestra voluntad es causa eficiente de las acciones, y Dios entiende y conoce la totalidad de las causas, incluida nuestra voluntad. Así, para el cristianismo, la paradoja de

[21] Agustín, *Ciudad de Dios*, *Obras*, Madrid, BAC, 1977, libro V, capítulo 9, pp. 310-317.
[22] *Idem.*
[23] *Idem.*

Cicerón no representa un problema. Habría que observar detenidamente la historicidad de la paradoja de Cicerón. Ésta se plantea en 44 a. C., mucho antes de la cristianización del imperio y el monoteísmo, e incluso antes del imperio. El ateísmo calificado de Cicerón no tiene las dimensiones filosóficas de un ateísmo monoteísta, valga el oxímoron. Ser ateo de la noción de presciencia en un mundo politeísta y republicano es radicalmente distinto de serlo en un mundo imperial monoteísta.

La disputa en el mundo antiguo no tiene ni las mismas dimensiones ni el mismo significado que la disputa que abrirá el existencialismo del siglo xx. La actualización del problema en la versión sartreana hace que la respuesta agustina no resuelva la problemática general abierta. Agustín resuelve que no hay conflicto entre el libre arbitrio y la presciencia; sin embargo, para Sartre da lo mismo si éstas no se presentan como contradictorias: el problema general para Sartre no es sólo la libertad de la voluntad humana, sino la ausencia de fundamento. El problema ya no es sólo el que la existencia de un dios omnisapiente eliminaría el libre arbitrio; el problema implicado es si existe tal cosa como la informidad ontológica del ente humano. Es decir, que ente humano no tenga forma. El existencialismo sostiene que la existencia del ser humano es subjetiva por condición, es absolutamente carente de todo fundamento extrínseco. Así, no se trata de interrogar sobre la libertad entendida como libre arbitrio, sino de interrogar sobre la libertad entendida como la facultad de autoproducirse, característica que posibilita la responsabilidad y, por ende, la moral.

El argumento de Sartre empieza con la conocida aseveración de que el ser humano es un ser en quien la existencia precede a la esencia. Así se diferencia de todo ser cósico; es decir, todo otro ente cuya esencia preceda a su existencia. Sartre ofrece el ejemplo del cortapapeles: "Este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto; se ha referido al concepto de cortapapeles, e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte del concepto, y que en el fondo es una receta […] Diríamos que en el caso del cortapapeles, la esencia —es decir, el conjunto de recetas y cualidades que permiten producirlo y definirlo— precede a la existencia".[24]

Para Sartre, la figura de un dios creador se asemeja, guardando sus distancias, a la del artesano y afirma que no importa cuál sea la teoría que sigamos; en general, se supone que la voluntad sigue al entendimiento y que, por tanto, cuando ese dios crea, sabe con precisión lo que crea. Sin embargo, si ése es el caso, entonces lo humano se asemeja al cortapapeles: su ser está determinado por un concepto previo y por una receta de ejecu-

[24] Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Folio, 2007, pp. 12-13.

ción. Lo cual convierte a lo humano en una cosa: "Dios produce al hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un cortapapel siguiendo una definición y una técnica".[25]

Sartre piensa que el ser humano no es semejante a ningún otro ser, en tanto su existencia precede a su esencia. La esencia opera como concepto cerrado; la esencia sería aquello que responde a la pregunta ontológica ¿qué es? Desde la perspectiva de Sartre, esa pregunta no tiene sentido cuando se interroga sobre el ser humano; éste empieza por no ser nada. Sartre lo pone así: "Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla".[26] Ése es el principio existencialista que Sartre llama *subjetividad*, lo cual puede explicarse en el hecho de que el ser humano es su propio fundamento. No hay nada que sustente su existencia de forma previa y determinada. El ser humano es proyecto de sí mismo, que se realiza y se autoproduce. El resultado será lo que el ser humano en cuestión ha elegido para sí mismo; es decir, lo que ha hecho de sí mismo: "El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser".[27]

Así, vemos que, para Sartre, el concepto de dios del cual su existencialismo es ateo, es del dios como creador y como fundamento, del dios como dotador de sentido y esencia. Lo cual es similar al concepto de dios de Richter, pero con matices distintos. Para Richter, Dios es el dotador de sentido. Para Sartre, dios no sólo es dotador de sentido, aunque también; dios es, sobre todo, dotador de contenido y esencia.

Este ateísmo de esencia *a priorística*, de sentido preestablecido, tiene fuertes implicaciones morales. En opinión de Sartre, el hombre es responsable de sí mismo, en la medida en la que es su propio productor: "el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia".[28] Pero Sartre lleva el asunto moral más lejos, tan lejos que le valdrá la broma de Boris Vian de apodar la conferencia: "El existencialismo es un moralismo".[29] Sartre sostie-

[25] *Idem.*

[26] *Ibidem*, p. 14.

[27] *Ibidem*, p. 15.

[28] *Idem.*

[29] *Cfr.* Bolívar Echeverría, "Sartre a lo lejos", *Modernidad y blanquitud,* México, Era, 2010, p. 161.

ne que el ser humano no sólo tiene la responsabilidad de sí mismo, sino de toda la especie; al elegir, el ser humano no sólo se elige a sí mismo, sino al ser humano en su totalidad. Esto lo presenta por medio de un argumento rayano con el imperativo categórico kantiano.[30] Agrega: "obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal",[31] pero sí dice: "Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que, al elegirse, elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser".[32] Más adelante, Sartre afirmará que quien se da cuenta de que así procede no sólo elige para sí, sino que funge como legislador, y elige para toda la humanidad.

Sin embargo, esa cercanía es un resultado no deseado por Sartre. Él quiere distinguir al existencialismo de otras formas de pseudoateísmo que pretenden suprimir a Dios de modo económico; es decir, suprimen el término, pero no el concepto de ciertos valores universales y de una moral *a priori*. Como Kant, Sartre denuncia esa falsa renuncia al concepto de dios en un cierto tipo de *radicalismo francés* cuando, impostando la voz de ese tipo de teoría afirma: "Haremos por lo tanto un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista. Dicho de otra forma —y es, según creo yo, la tendencia de todo lo que se llama en Francia *radicalismo*—, nada se cambiaría aunque Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente y por sí misma".[33]

El ateísmo de Sartre se distancia de ese ateísmo de apariencias. Para él, no se trata de renunciar a la palabra y a una cierta representación ideológica de ella misma, según la mitología en cuestión. De lo que se trata es de renunciar al concepto de Dios, que hace de éste una moral *a priori*. Por ello, dirá Sartre que "el existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien *a priori*, porque no hay más una conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser hon-

[30] *Cfr*. J-P Sartre, *loc. cit.*, pp. 15-17.

[31] AA IV:421, Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. José Mardomingo), Barcelona, Ariel, 1999, p. 173.

[32] J-P Sartre, *loc. cit.*, pp. 15-16.

[33] *Ibidem*, p. 19.

rado, que no haya que mentir; puesto que estamos en un plano donde sólo hay hombres”. [34]

Así, el concepto de dios del cual el existencialismo es ateo, también implica una dimensión moral *a priori*. Para el existencialismo, negar la existencia de Dios significa negar la existencia de un código moral supra o prehumano. Y esto nos regresa a la paradoja de Dostoievsky, cuestión que Sartre atiende explícitamente en su conferencia: “Dostoievsky escribe: ‘Si Dios no existiera, todo estaría permitido’. Éste es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse”.[35]

Eso implica que el ser humano no tiene la posibilidad de arrojar excusas para justificar sus acciones, no puede esconderse detrás de la coartada de su naturaleza: las acciones de los seres humanos son producto de ellos mismos, son su propia responsabilidad y, por lo mismo, están obligados a responder por ellas. Además, esas acciones no serán legitimadas por ningún orden divino de valores, ningún orden preescrito ni *a priori*. El ser humano es el fundamento de su propia acción moral. Ésa es la libertad radical que constituye la condición de la existencia humana. Para Sartre, sólo somos seres morales en la medida en la que somos producto de nosotros mismos; por tanto, somos responsables y, finalmente, sólo somos responsables porque no hay Dios; es decir, fundamento causal ni moral de la existencia humana.

***

Para concluir, quiero avanzar una reflexión propia sobre el ateísmo. La intención de este texto no es tomar partido por una u otra de las antípodas del debate. Me parece que el esfuerzo del ejercicio filosófico no debe jugarse en caer en la tentación de elegir una de las opciones dadas por el debate establecido. Lo que me interesa es poner de relieve otra pregunta que se asoma como síntoma detrás de la divergencia en este debate. La pregunta filosófica que profundiza la problemática general abierta por esta reflexión no es si es posible ser un ser moral si no hay Dios, sino qué se quiere decir cuando uno dice que no hay Dios. El ateísmo no es unívoco y depende del concepto de Dios del que se trate; dicho en otras palabras, ser *ateo* depende del concepto de *teo* que se tenga. Así, puede afirmarse que el ateísmo que se pretende unívoco es creyente, *de clóset*, de un dios igualmente unívoco. Así sucede con cierto tipo de ateísmo jacobino, que Sartre denuncia en su texto.

34 *Ibidem*, p. 20.
35 *Idem*.

Por otra parte, Dios puede implicar, en su concepto, que exista un sentido en el acontecer o una moral suprahumanas. Sin embargo, es necesario notar que ese concepto de dios, más allá de la mitología que lo concrete y actualice, ya está colonizado por una visión monoteísta de la divinidad. El tema es que el monoteísmo, en general, se presenta de manera más o menos incompatible con la realidad social: muchos dioses habitan el mundo en la medida en que muchos pueblos actualizan su ser social en correspondencia con los dioses que dotan de sentido su ser social. Por ello, pienso que habría que virar la discusión —por provocador que esto suene— a otras orillas reflexivas: tal vez, más que en torno al ateísmo, habría que reflexionar desde el politeísmo.

Desde mi punto de vista, todo concepto es en el fondo una relación social, pero no como la representan ciertas ortodoxias de corte marxista. Habría que entender el concepto *relación social* en toda su complejidad, como subjetividades humanas concretas actuantes. Desde tal perspectiva, es posible un concepto de dios inmanente que también sea una relación social. En este sentido, no se requiere fe (lo cual sería cómplice de una representación de los dioses, como *seres* de los cuales no tenemos evidencia concreta) para creer en ellos; la acción de los dioses se ve en el mundo social. En todo caso, para ver a los dioses actuando en el mundo, se requiere leer los periódicos. La pregunta sobre la existencia de Dios no es una que se resuelva en la teoría, como dice Marx; es en la práctica donde el ser humano demuestra la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento: el problema de la realidad de los dioses no está, como se lo imagina el jacobino, en si el texto tiene fundamento científico ni en su coherencia y posibilidad material ni en su factibilidad; en suma, no es un problema de fe contra razón. El problema de la realidad de los dioses se encuentra en las relaciones sociales y la acción social que causan. Desde dicha perspectiva, la realidad de Zeus no estuvo en el Olimpo mítico ni en si hubo tal cosa como un ser suprahumano que aventara rayos, sino en la producción social de la Grecia antigua, donde los seres humanos actuaron y produjeron su mundo conforme a Zeus. Lo mismo es el caso con Tláloc, Alá, Odín, Viracocha, Yahvé, entre otros. Así, la acción del dios cristiano, su terrenalidad y poderío está en la acción social de los creyentes, en los rituales, en la movilización de los peregrinos, en la guerra fundamentalista en contra de los fundamentalismos.

El esfuerzo filosófico del texto presente está puesto en avanzar una provocación: tal vez, en lugar de interrogarnos en torno del ateísmo, deberíamos reflexionar sobre un politeísmo calificado.

IV. RESEÑAS

Hacia un amable vivir.
Claves para la filosofía de la paz
Dora Elvira García-González (coord.)
México, Porrúa, 2018, 275 pp.

ACERCA DE *HACIA UN AMABLE VIVIR*, DE DORA ELVIRA GARCÍA GONZÁLEZ

Guadalupe Karina Blanco López*

Hacia un amable vivir es una compilación que la doctora Dora Elvira García-González coordina y refiere que la paz es una tarea de suma importancia en los tiempos actuales. Son tiempos —en su opinión— de una profunda herida social provocada por la violencia, la cual, lejos de disminuir, se acentúa y expande apoyada en la impunidad que la corrupción provee. Pensar en la paz y estudiarla desde una nueva perspectiva, reconceptualizarla, no es una tarea fácil. ¿Cómo hablar de paz en un país de miles de desaparecidos, asesinados, fosas comunes, feminicidios y violaciones a los derechos humanos más básicos? Sin reparación de los daños y sin justicia, es imposible que una sociedad viva en paz. Temas como éstos son los que preocupan a la coordinadora de la obra que aquí se reseña.

La pertinencia filosófica de un texto como éste no es únicamente por el compromiso de crear un imperativo ético; también es pertinente porque a la filosofía le incumbe abordar las problemáticas sociales y políticas desde una teoría que pueda llevarse a la práctica; es decir, se trata no sólo de estudiar el fenómeno, sino también de conceptualizarlo, analizarlo desde la fenomenología, la filosofía política, la ética, la hermenéutica, y, una vez en-

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

tendido el proceso social que podría llevar a la paz, encaminar las acciones y la política hacia tal fin.

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, editora y autora de múltiples textos, entre ellos *Trascender la violencia* (coord.), *Críticas y propuestas interdisciplinarias para construir la paz*, *Del poder político al amor al mundo*, entre otros, Dora Elvira García-González coordina una serie de ensayos —entre ellos, uno de su autoría— que analizan el concepto de paz, con el fin de identificar cómo puede ser entendida, no sólo desde la perspectiva de la guerra y la violencia que se vive en todo el mundo, sino también desde un concepto propio, positivo.

En este sentido, *Hacia un amable vivir. Claves para la filosofía de la paz* es un acercamiento a la paz como concepto, experiencia y teoría filosófica y política. Tradicionalmente, la paz se ha pensado en referencia a la guerra, en un sentido opuesto al conflicto. Dicha dicotomía resulta insuficiente para definir un concepto de paz que también ayude a construir nuevos espacios donde la paz no sea entendida como una pausa o interrupción de la guerra, sino como un estadio independiente de la violencia.

La obra comienza con el ensayo de Dora Elvira García-González, quien propone no ver la paz como una meta total, porque puede parecer inalcanzable; la autora apuesta por construir “pequeñas paces”,[1] es decir, por la resolución de conflictos particulares, pequeños avances que aportan al proceso de paz.

Posteriormente, el texto analiza el tema en cuestión en la obra de Erasmo de Rotterdam y Luis Vives. Ambos autores tratan la paz y “la defienden desde la razón”.[2] Erasmo apela a la humanización de todas las personas, lo que representa el antecedente de una de las acepciones del concepto de dignidad. Asimismo, Luis Vives se pronuncia por preservar la paz y rechazar que el conflicto derive en guerra, pues ésta es propia de bestias y se halla muy alejada del cristianismo. El fundamento principal de la obra del filósofo es la apuesta por una razón que no deja de lado el amor, sino que lo toma como base junto a la razón.

Tanto en Erasmo como en Vives, encontramos un humanismo profundamente preocupado por otorgar valor a las personas por encima de su ciudadanía e incluso de su religión. Dora Elvira relata cómo Erasmo se oponía a la guerra contra los turcos y contradecía la existencia de la guerra justa; Vives, por su parte, opinaba que los monarcas debían frenar a los turcos e impedir su avance y que, como cristianos, su deber era guiar a los turcos siendo ejemplo de rectitud.

[1] p. 4.
[2] p. 6.

Este inicio de *Hacia un amable vivir* es el cimiento y representa las bases fundamentales para desarrollar las demás ideas. Recurrir a humanistas como Erasmo de Rotterdam y Luis Vives permite analizar, en primer lugar, de qué manera se entiende al ser humano y, en segundo, para quiénes es la paz, cómo y para qué es necesario hablar de ella, y a quiénes afecta la guerra y la violencia.

En otras palabras, un enfoque humanista y tomar en cuenta la dignidad y el valor inequiparable del ser humano son el principio para entender la importancia de la paz, no sólo como suspensión de la guerra, sino también como un estadio permanente que se traduce en una vida digna para todo individuo.

En el segundo ensayo, Hugo César Vázquez Morales destaca la importancia de encontrarnos con el otro. Desde su punto de vista, el reconocernos en los otros implica que somos sujetos sociales y que nuestras acciones tienen repercusiones y afectan nuestro entorno y el de los demás. La otredad funciona en dos sentidos: el primero es reconocer que hay otro porque Yo existo; el segundo es reconocer que Yo existo porque existe el otro. En este contexto, el otro no debe ser visto como lo extranjero, lo ajeno, sino como complemento del Yo. Reconocer que existe el otro y que también Yo existo en relación con el otro es el antecedente para entablar un diálogo, pues éste es posible sólo entre —al menos— dos sujetos: "El encuentro es el paso previo para el diálogo entre un Yo con un Tú".[3] Y si el encuentro resulta indispensable para entablar el diálogo, éste también lo es para empatizar y entender lo que el otro necesita; de esto modo, será posible llegar a un acuerdo, que abone al logro de la resolución de las diferencias sin uso de violencia.

En cuanto al resto de los ensayos desarrollados en el libro, podemos decir que las aportaciones de los académicos participantes en esta obra no sólo son pertinentes, sino que además se estructuran de manera impecable. En primer lugar, nos ofrecen una idea clara de la dignidad; luego, nos convencen de la necesidad del diálogo, puesto que no hay manera de lograr la paz dentro del solipsismo.

Una nota común en los distintos ensayos es la preocupación recurrente por definir la paz en un sentido positivo. Como ya señalamos, la paz suele ser definida en relación con la guerra, pues se le concibe como una suspensión; lo anterior nos lleva a entender la guerra como el estado total, y la paz como una tregua. En opinión de los autores, tal perspectiva es insuficiente, en tanto no define a la paz por sí misma, sino como parte de la guerra. Por consiguiente, es necesario reconceptualizar la paz, dotarla de un sentido positivo, de una definición propia que rompa la dicotomía y abordar

[3] p. 24.

ambos conceptos como diferentes formas de acercamiento al conflicto. La violencia resulta de la incapacidad para solucionar conflictos y diferencias. La paz, en su sentido positivo, no significa la ausencia de conflictos, sino sólo la resolución de ellos sin el uso de la violencia.

No basta solucionar de manera inmediata los conflictos para lograr la paz; también es necesario que la memoria se haga presente, pues perdonar no significa olvidar. La memoria y la indignación son fundamentales para el proceso de paz, pues la primera mantiene presente lo ocurrido —lo cual ayuda a sanar la herida una vez resarcido el daño—, pero la petición de justicia sólo es posible por medio de la indignación. Contraria a la resignación, la indignación moviliza, incita a actuar, porque la quietud de la resignación no es suficiente. Indignarse no es una decisión, sino un impulso provocado por la violencia y la injusticia.[4]

En el contexto social actual en México, el perdón y la amnistía se plantean en el escenario político, pero cabe preguntarse cómo puede darse el perdón si todavía no hay reparación del daño. Francisco Díaz Estrada, autor de *Límites del perdón en el ámbito público y procesos de paz*,[5] explica la dificultad de construir una cultura de paz mientras no haya reparación del daño; señala también que el problema con la amnistía es que elimina la responsabilidad de quien causa el daño. Afirma: "La amnistía es un concepto derivado del griego ἁμνηστία (amnēstía); propiamente, *olvido*. Con este concepto se refiere al perdón de cierto tipo de delitos, que extingue la responsabilidad de sus autores".[6]

Si no hay responsable por el daño, ¿quién lo va a reparar? No hay posibilidad de justicia y ésta es fundamental para que la víctima pueda participar del proceso de paz. Por eso, es elemental que la amnistía, el indulto y el perdón sean otorgados con la más delicada sensibilidad, pues el compromiso es primero con las víctimas de la violencia.

Los últimos capítulos del texto están dedicados a la educación. En el cuarto y último, se analiza la educación actual, que forma para la competencia ofreciendo habilidades técnicas, aunque olvida las humanidades, pues las omite por no ser redituables de manera inmediata. Éste es un problema serio, porque la ausencia de las humanidades en la educación no permite que haya sentido crítico y ético para aplicar los conocimientos técnicos que se aprenden, tanto en la vida laboral, como en el ámbito personal y comunitario. Respecto de este punto, la doctora Hilda Ana María Patiño explica:

[4] p. 79.
[5] p. 129.
[6] p. 138.

> Si queremos consolidar la democracia, es preciso educar a los jóvenes para que puedan participar políticamente, mantenerse informados sobre las cuestiones esenciales, pedir cuentas a los gobernantes elegidos, estar alertas contra los abusos y presiones y, en general, tener herramientas para luchar por una vida más humana, tanto a nivel personal como comunitario. Una educación que olvide estos aspectos humanistas en aras de una formación exclusivamente técnico-disciplinar hace muy difícil lograr una formación integral de los futuros profesionistas y ciudadanos.[7]

Una educación para la paz implica formar a personas que se reconozcan en los otros, que pongan por encima de todo la vida y la dignidad humana el respeto y la conciliación no violenta. Es necesario crear políticas sociales para que esta educación pueda acontecer, así como un gobierno que ofrezca oportunidades de desarrollo para todas las personas por igual.

La ardua tarea es también para los docentes. No basta incluir en el plan de estudios un proyecto humanista con miras hacia la paz; es necesario reproducir, mediante las acciones, la propuesta de una educación para la paz.

> Es preciso enfatizar que el papel del profesor como modelador de la filosofía para la paz es crucial [...] al tratarse de educación en valores es muy importante que el profesor tome plena conciencia de su papel de modelo y que en estos temas se trata de predicar con el ejemplo. La paz no es un concepto que se aprenda escuchando discursos, sino viviendo procesos pacíficos y evitando las situaciones de violencia en el aula.[8]

Así, a lo largo del desarrollo de ideas del libro, entendemos cómo se generan los conflictos por la discordia, pero también cómo pueden combatirse fuera de la violencia. El proceso de paz no es un repentino; es paulatino y requiere trabajo conjunto de toda la sociedad. Requiere, además, educar para la paz, no para la competencia ni para la guerra. Los límites de la violencia que estamos atravesando en México y en gran parte del mundo, son inhumanos, indignos. Educar para la paz y ejercer la paz es una resistencia, es crear un mundo donde valga la pena vivir.

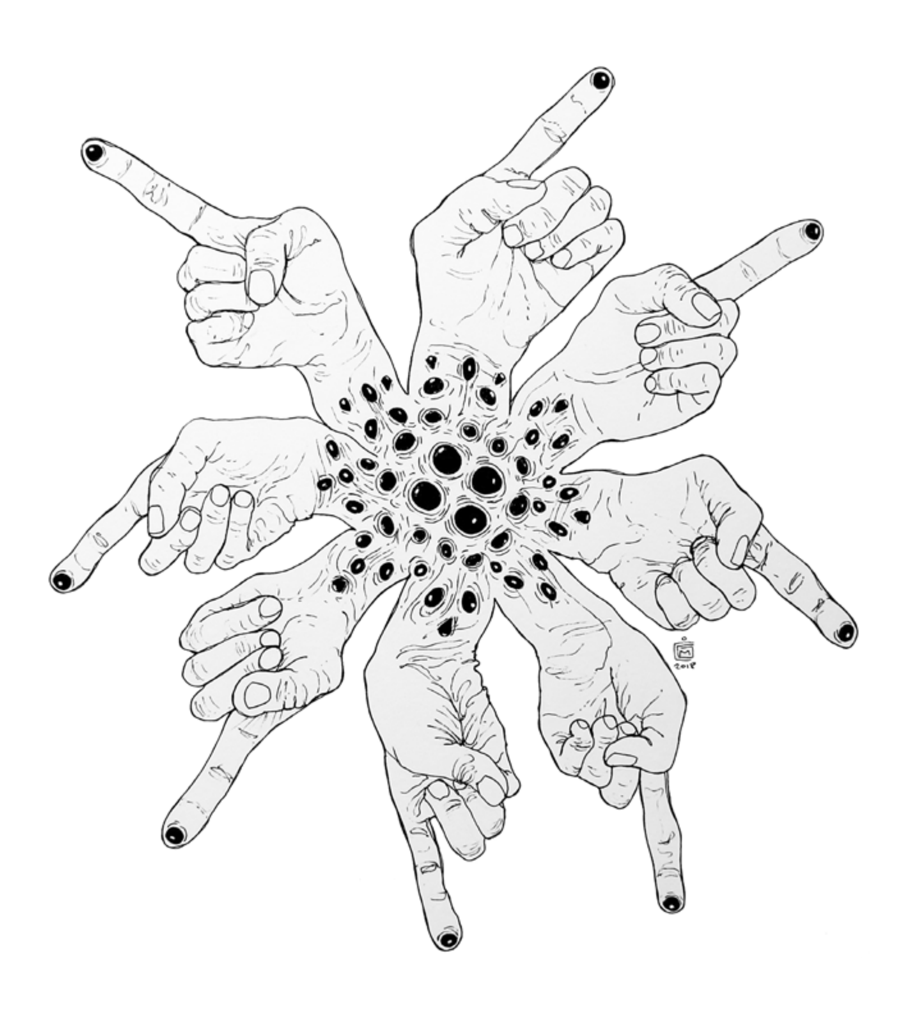
[7] p. 244.
[8] p. 257.



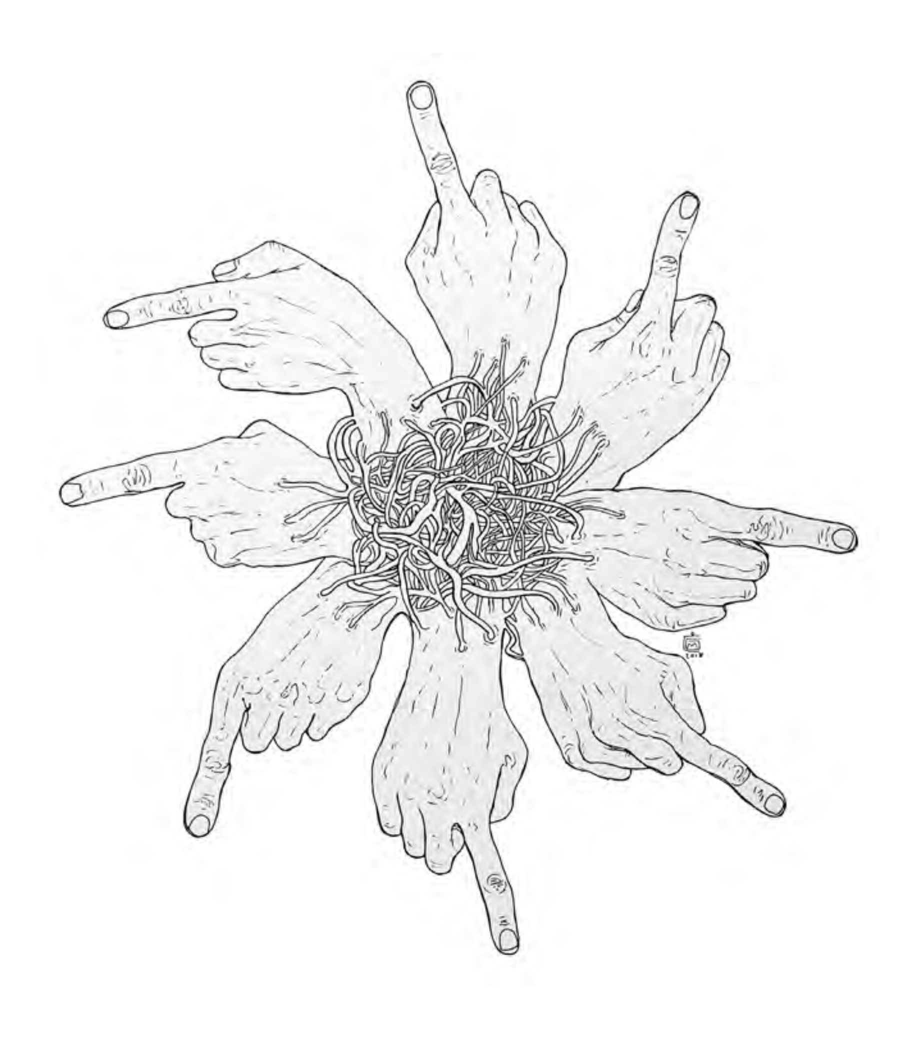
CARPETA GRÁFICA



Título: ***Alcanzar***
Autor: Marisol C. Guzmán
Técnica: tinta sobre papel
Año: 2017



Título: ***El norte de los indecisos***
Autor: Marisol C. Guzmán
Técnica: tinta sobre papel
Año: 2018



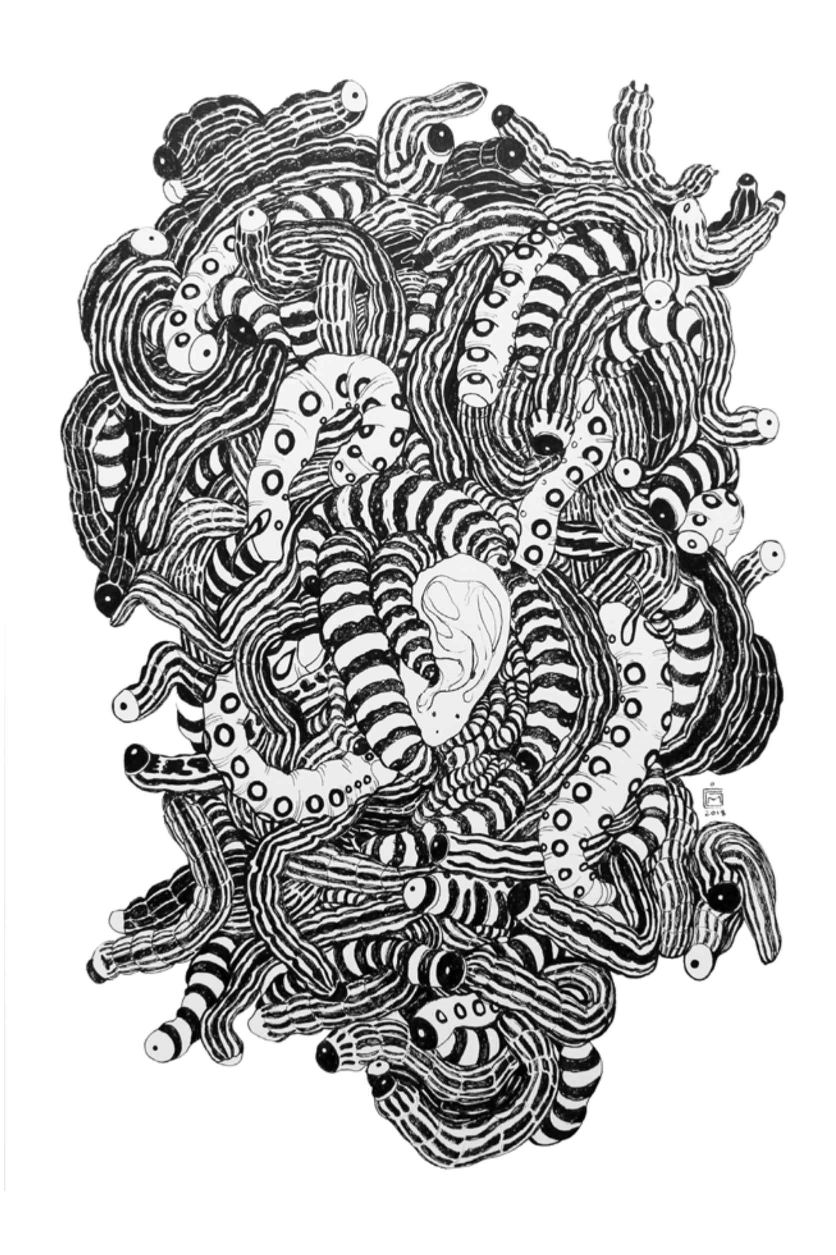
Título: ***El aquí de los desubicados***
Autor: Marisol C. Guzmán
Técnica: tinta sobre papel
Año: 2018



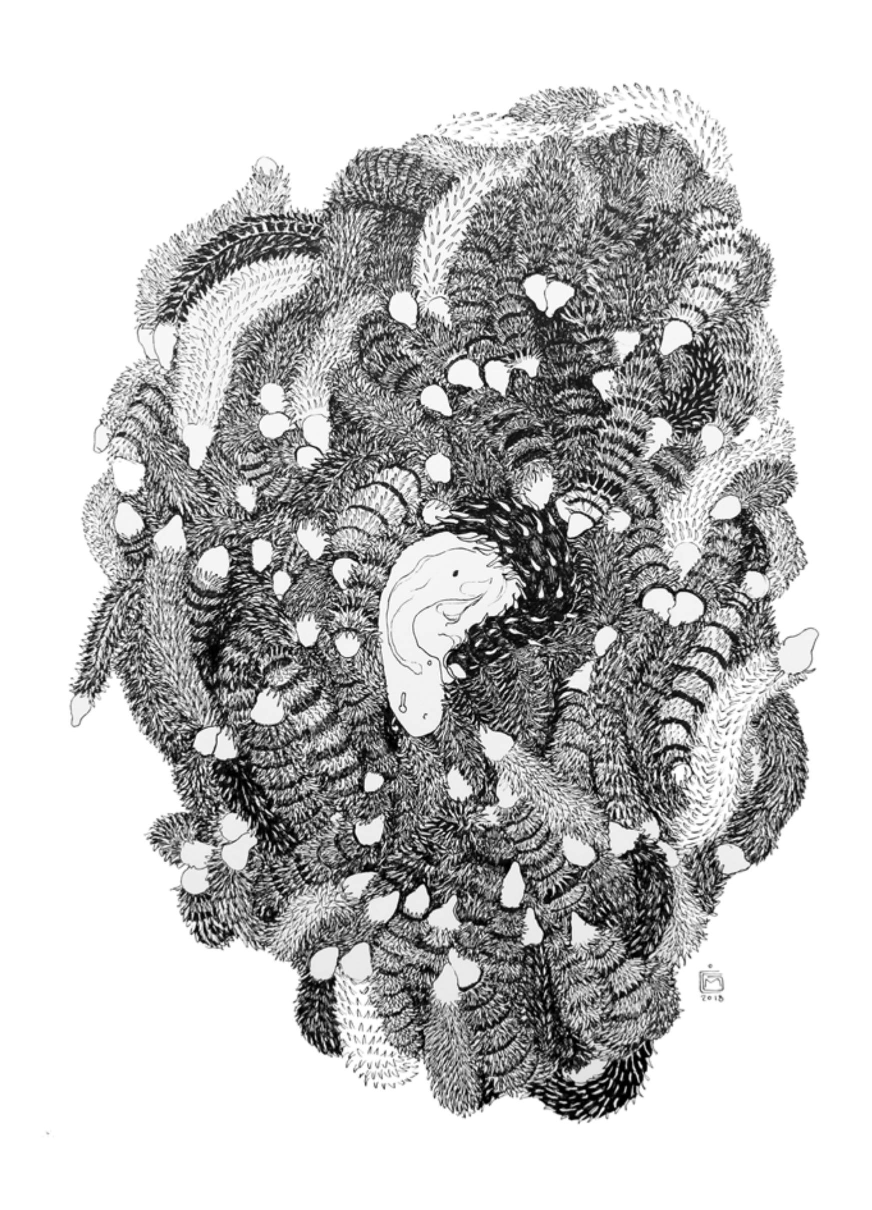
Título: ***Fotosíntesis III***
Autor: Marisol C. Guzmán
Técnica: tinta sobre papel
Año: 2018



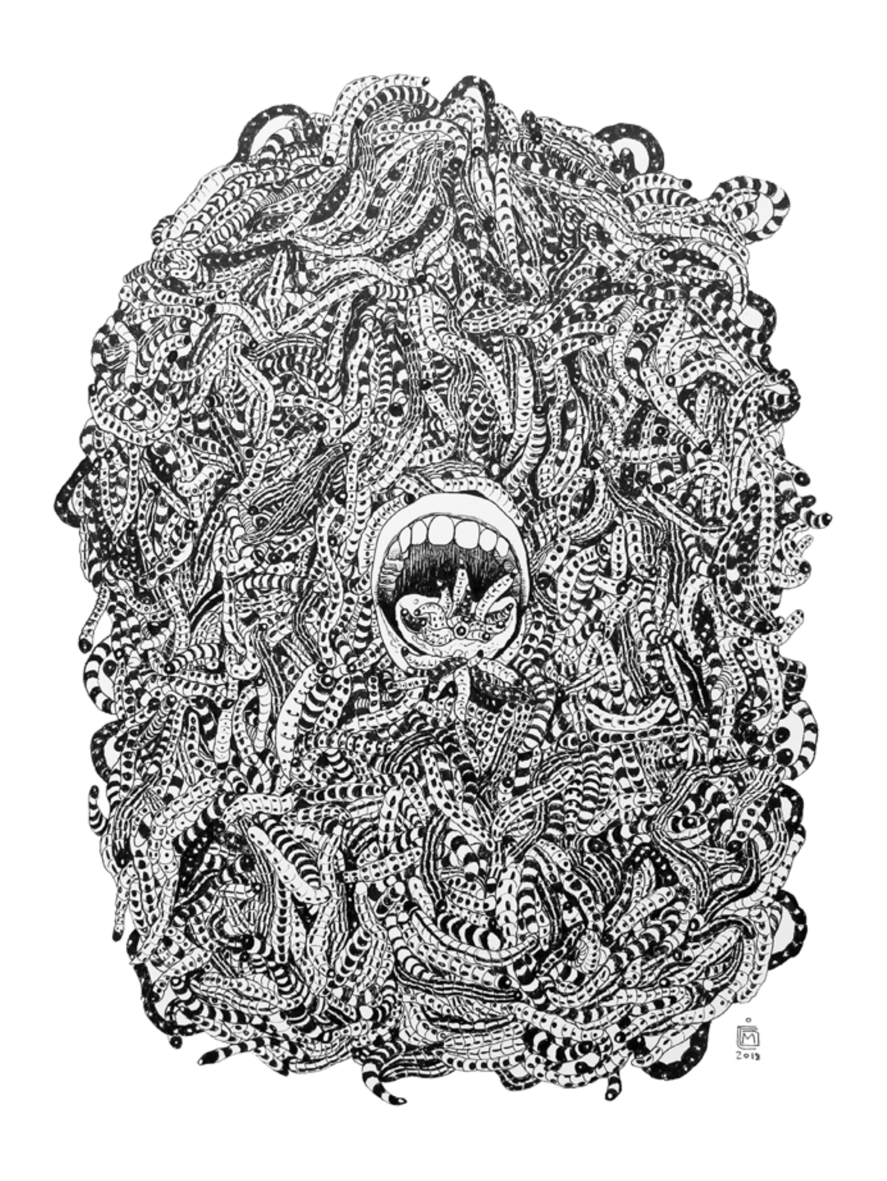
Título: ***Las voces***
Autor: Marisol C. Guzmán
Técnica: tinta sobre papel
Año: 2018



Título: ***Pensamientos recurrentes I***
Autor: Marisol C. Guzmán
Técnica: tinta sobre papel
Año: 2018



Título: ***Pensamientos recurrentes II***
Autor: Marisol C. Guzmán
Técnica: tinta sobre papel
Año: 2018



Título: ***Soliloquio***
Autor: Marisol C. Guzmán
Técnica: tinta sobre papel
Año: 2018

Marisol C. Guzmán (@mediosoleado)
www.facebook.com/mediosoleado
www.instagram.com/mediosoleado
www.mediosoleado.tumblr.com



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE


1665- 7551